سلسلۂ مطبوعات ادارۂ دار الاسلام (۱۱)

# ہیگل، مارکس اور نظامِ اسلام

جدید فلسفیانہ نظریات کی تشریح و توضیح
اور اسلامی نظریات کے ساتھ اُن کا تقابل

تالیف

مولوی محمد مظہر الدین صدیقی، بی۔اے
(حیدر آباد دکن)

دفتر رسالہ ترجمان القرآن
دار الاسلام۔ پٹھان کوٹ۔ (پنجاب)

قیمت بے جلد دو روپے آٹھ آنے　　قیمت مجلد اڑھائی روپے

سلسلۂ مطبوعات ادارۂ دارالاسلام (۱۱)

Higal, marks aur Islami nizam

# ھیگل، مارکس

اور

# اسلامی نظام


تالیف

مولوی محمد مظہر الدین صاحب صدیقی۔ بی۔ اے


Siddiqi

---


دفتر رسالہ ترجمان القرآن۔ دارالاسلام پٹھان کوٹ

قیمت بے جلد ۸/۱ — قیمت مجلد ۸/۱

۱۹۴۳ء

دین محمدی پریس لاہور سے باہتمام ملک محمد عارف خاں پرنٹر طبع کرا کر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی پبلشر نے دفتر ترجمان القرآن دارالاسلام پٹھانکوٹ سے شائع کی۔

# فہرستِ مضامین





## ضروری تصحیح

صفحہ ۹۴ کے بعد غلطی سے صفحہ کا نمبر ۹۵ کے بجائے ۹۷ لکھ دیا گیا ہے۔ صرف صفحہ کا نمبر غلط ہے ورنہ مضمون مسلسل ہے

# انتساب

میرے نانا مولانا حاجی عابد حسین صاحب مرحوم اودھ کے مشہور بزرگوں میں سے تھے۔ فقر و استغنا، اور جرأتِ ایمانی کے لحاظ سے اپنے ہمعصروں میں ممتاز تھے۔ پوری زندگی فقر و عسرت میں گزار دی۔ یہاں تک کہ آخر عمر میں اکثر اوقات صرف چنے کی روٹی پر گزر ہوتا تھا۔ اس کے باوجود استغنا، کا یہ عالم تھا کہ کبھی کسی کے در پر اہلِ غرض بن کر نہ گئے۔ بکثرت لوگ ان سے عقیدت رکھتے تھے، اگر چاہتے تو آج کل کے مشائخ اور پیروں کی طرح سیم و زر کے ذخیرے بآسانی جمع کر لیتے۔ لیکن جب کبھی بیعت کی خواہش کی گئی یہ کہہ کر ٹال دیا کہ میرے خاندان میں پیری مریدی کا سلسلہ کبھی نہیں رہا ہے۔ ان کی شخصیت میں کچھ ایسا طلسم تھا کہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے سامنے جھک جاتی تھیں۔

انھیں کے آغوشِ شفقت میں میں نے اپنی ابتدائی عمر کے چند سال گزارے۔ اگرچہ اپنے اعمال و کردار کے لحاظ سے مجھے ان کی ذاتِ قدسی صفات سے ذرہ برابر بھی نسبت نہیں۔ لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ اسلام کی حقانیت کا وہ محکم یقین جو میری اس پہلی تصنیف کا محرک ہو رہا ہے، انھی ابتدائی ایام میں میرے دل پر نقش ہوا جب مولانائے محترم کی ذات اپنی نیک نفسی کے نور سے اس پورے قرب و جوار کو روشن کیے ہوئے تھی۔ اسی لیے میں اس تصنیف کو مولانائے محترم کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں۔

محمد مظہر الدین صدیقی

# دیباچہ

اپریل سنہ ۴۲ء کے رسالہ "جامعہ" میں اشتراکیت کے فلسفہ پر میرا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ تین چار ماہ بعد ایک صاحب نے اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ صاحبِ مضمون نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ کیے بغیر محض سُنی سنائی باتوں پر یہ مضمون لکھ مارا ہے۔ معترض کا خیال کسی حد تک صحیح تھا۔ مضمون لکھتے وقت میرے سامنے فلسفۂ اشتراکیت کا ایک مجمل خاکہ تھا۔ مارکس کے پورے فلسفے اور اس کی تفصیلات سے میں اس وقت تک لاعلم تھا۔ لیکن اس حد تک اعتراض کی صحت کے باوجود مجھے کامل یقین تھا کہ مارکس اور اشتراکیت کے متعلق میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ صحیح ہے۔ اس کے بعد میں نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ شروع کیا۔ ابتداءً صرف یہ ارادہ تھا کہ جن امور پر تنقید کی گئی ہے ان کی تحقیق کروں۔ لیکن جوں جوں میں آگے بڑھتا گیا بحث و نظر کے نئے نئے پہلو سامنے آتے گئے، یہاں تک کہ جس محدود مقصد کے ساتھ میں نے مطالعہ شروع کیا تھا اس کی تنگنائی طبیعت پر گراں گزرنے لگی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مطالعہ شروع کرتے وقت جو نقشہ ذہن کے سامنے تھا اسے بالکل چاک کر دینا پڑا اور ایک نئی تعمیر کا سر و سامان مہیا ہو گیا۔ یہ ہے اس کتاب کی شانِ نزول۔

جیسا کہ اس کے مطالعہ سے واضح ہو گا میرا یہ یقین صحیح تھا کہ مارکس کی بابت میں نے جو کچھ سمجھا تھا وہ غلط نہیں تھا۔ مارکس کے فلسفہ کے ساتھ ہیگل کے فلسفہ کی توضیح بھی ضروری تھی، کیونکہ مارکس نے اپنے ہتھیار ہیگل ہی کے اسلحہ خانے سے مستعار لیے تھے۔ جدلی عمل یا منطقی اسلوب جس کی بنیاد پر مارکس نے اپنا مشہور تاریخی نظریہ قائم کیا ہے ہیگل ہی کے ذہنِ رسا کا نتیجۂ فکر تھا۔ لیکن ان دونوں کے درمیان یہی ایک نسبت نہیں ہے۔ سب سے زیادہ قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے دو بڑے نظاماتِ زندگی جن کی خونریز کشمکش سے آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے انھیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں۔ ہیگل کے فلسفہ نے کلیت پسند مملکتوں (Totalitarian States) کی بنیاد ڈالی اور مارکس کا فلسفہ روسی اشتراکیت کے لباس میں جلوہ گر ہوا۔ اس اعتبار سے بھی یہ دونوں

نام ہمیشہ ساتھ رہیں گے۔

ہیگل اور مارکس کے نظریات صرف نظری حیثیت ہی سے نہیں بلکہ عملی دنیا میں بھی اسلامی نظام سے قدم قدم پر ٹکراتے ہیں۔ ہیگل کا فلسفہ اسلامی فلسفۂ مملکت کا بر مقابل ہے۔ کیونکہ اسلامی مملکت ایک جوابدہ (Answerable) مملکت ہے۔ اگرچہ اس کی یہ جواب دہی جمہور کے سامنے نہیں بلکہ دستور قرآنی کے سامنے ہے۔ اس کے برخلاف ہیگل کی مملکت نہ تو کسی اصول کی پابند ہے اور نہ کسی حیثیت سے جوابدہ ہے۔ اسی طرح مارکس اور اس کے نظریاتِ اخلاق و معیشت اسلام کے فلسفۂ اخلاق اور اسلامی نظامِ معیشت سے براہ راست متصادم ہوتے ہیں۔ مارکس کے نقطۂ نظر سے اخلاقی اصول اور مذہبی احکام معاشی ضروریات کے تابع ہیں، ہر مرتبہ جب معاشی تقاضوں اور اخلاقی اصولوں میں تصادم ہوتا ہے تو اخلاق و مذہب کو سپر ڈالنی پڑتی ہے اور معاشیات کی بالادستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ یہ فلسفہ انیسویں صدی میں بیحد مقبول ہوا کیونکہ اس عہد تاریک میں مذہب کے خلاف ایک عالمگیر بیزاری پھیلی ہوئی تھی اور انسان اپنی عقلی فتوحات کے نشہ میں مدہوش تھا۔ مارکس کے فلسفہ پر اشتراکیت نے اپنی عمارت کھڑی کی اور رفتہ رفتہ اس تحریک نے ایک عالمگیر صورت اختیار کرلی۔ اسلامی اقوام میں بھی اس تحریک کے تھوڑے بہت حامی پیدا ہوگئے جس کی وجہ سے مسلمانوں کی نئی پود میں مذہب اور مذہبی اندازِ فکر سے بغاوت کے آثار نمودار ہونے لگے۔ مسلمان نوجوان چونکہ عموماً صحیح مذہبی تعلیم سے بے بہرہ تھے اس لیے وہ اس فریب میں بآسانی مبتلا ہوگئے اور انھوں نے اپنے مذہب کو عیسائیت، بدھ مت یا ہندو مذہب کی طرح ایک غیر متحرک نظامِ فکر خیال کیا۔ انھوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اسلام اُن معنوں میں کوئی مذہب نہیں ہے جن معنوں میں عیسائیت یا بدھ مت مذہب کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ مجرد اخلاق و روحانیت کے اصولوں پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کا وسیع دامن انسانی امور و معاملات، تمدن کے مسائل اور سیاست و معیشت کے اصولوں کو بھی اسی طرح گھیرے ہوئے ہے جس طرح اخلاقی مقاصد اور روحانی اصولوں کو۔ ایسا نظام لازماً ہر دور کے مخصوص نظریات و عقائد سے ٹکرائے گا خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی شعبہ سے ہو چنانچہ آج بھی یہی صورتِ حال درپیش ہے۔ ایک طرف اشتراکیت یہ دعویٰ لے کر اُٹھی ہے کہ تمدنی زندگی کا امن و چین انسان کی معاشی فلاح پر موقوف ہے۔ دوسری طرف فاسسٹی اور جمہوری نظامات اپنے جداگانہ اصولوں کے ساتھ میدان میں ڈٹے ہوئے ہیں۔ ان سب کے مقابلہ میں اسلامی نظام ہے جو خود اپنی بابت یہ دعویٰ رکھتا ہے کہ انسانی فلاح اسی کے پیش کردہ اصولوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان

اور خصوصاً زمانہ حال کا تعلیم یافتہ مسلمان یہ سوچنے لگتا ہے کہ کیا اسلامی نظام ایسے طاقتور حریفوں کا مد مقابل ہو سکتا ہے؟

اس کتاب میں اسی سوال کا تفصیلی جواب دیا گیا ہے۔ اسی سبب سے میں نے اس میں دو زائد ابواب شامل کیے ہیں جو بادی النظر میں اصل موضوع سے غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو سابقہ ابواب سے ان کا تعلق بہت گہرا ہے۔

مارکس کے افکار و نظریات مغربی دنیا کے ایک خاص ذہنی میلان کے برگ و بار تھے۔ یہ ذہنی میلان اس یقین سے عبارت تھا کہ جس طرح انسان کی عقلی قوتوں نے خارجی فطرت کے قوانین کو بے نقاب کیا ہے اور عالم طبیعی میں صحیح نتائج تک رسائی حاصل کی ہے اسی طرح عالم انسانی اور تمدنی مسائل کے دائرہ میں بھی وہ مجرد عقل و استدلال کی مدد سے صداقت کا انکشاف کر سکتا ہے، نیز اپنی معاشرتی اور سیاسی زندگی کی صحیح بنیاد معلوم کر سکتا ہے۔ یہ یقین مغربی ذہن پر اب بھی مسلط ہے اگرچہ اب اس کی جڑیں خشک ہو چکی ہیں۔ مگر انیسویں صدی میں عقل کی ہمہ بینی اور اس کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اتنا پختہ تھا کہ کانٹ کی تنقیدی عظمت بھی اسے اپنی جگہ سے نہ ہٹا سکی۔ واقعہ یہ ہے کہ کانٹ اس وادی کا تنہا مسافر تھا۔ مغربی افکار کا پورا قافلہ اس مسافر کو پیچھے چھوڑ کر بہت تیزی سے بربادی اور موت کی گھاٹیوں پر چڑھا چلا جا رہا تھا۔ مارکس بھی اسی قافلہ کا ہمسفر تھا۔ اپنے زمانہ کی معاشی بدنظمی اور مزدور طبقہ کی غربت و بیکسی کا منظر دیکھ کر اس کے دل میں رائج الوقت نظامات کے خلاف ایک باغیانہ ہیجان پیدا ہو گیا۔ نفس انسانی کا خاصہ ہے کہ جب وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا سے متاثر ہو کر فکری عمل کا آغاز کرتا ہے تو اس کی فکر اسے انتہا کے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے، زمانہ کے عام میلان سے بیزار ہو کر اس کا ذہنی میلان بالکل مخالف راہ اختیار کر لیتا ہے اور جن اقدار ( Values ) کو وہ عمرانی زندگی پر حکمراں پاتا ہے انھیں الٹ کر بالکل مخالف اقدار ترتیب دینا شروع کر دیتا ہے، غرض اس کی فکر غیر شعوری طور پر اس کے جذبہ نفرت اور باغیانہ ہیجان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔ مارکس پر بھی انسانی فطرت کی اسی خاصیت نے اپنا عمل کیا اور وہ اپنے عہد کے معاشی نظام کو دیکھ کر ایک دوسری انتہا پر پہنچ گیا۔ صداقت کی طرف رہنمائی کرنا تو کجا اس قسم کا فکری عمل بسا اوقات انسان کو اور زیادہ گمراہی میں پھنسا دیتا ہے۔ اسی وجہ سے تمدنی اور معاشرتی زندگی کے دائرے میں محض عقلی استدلال اور منطقی فکر صحت نتائج کی ضامن نہیں ہو سکتی۔ پانچویں باب میں اسی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی تصنیف میں قدم قدم پر یہ احساس مجھے اذیت دیتا ہے کہ جس کام کو میں نے اپنے ذمہ لیا ہے صحیح

معنوں میں اس کا میں اہل نہیں ہوں۔ میرا مذہبی علم بہت محدود ہے اور وسیع مذہبی معلومات کے بغیر اسلامی نظام کی تفسیر کا حق نہیں ادا ہو سکتا۔ اس ذمہ داری سے وہی شخص عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو ایک طرف مذہبی علوم یعنی قرآن وحدیث اور اسلامی فقہ پر گہری نظر رکھتا ہو اور دوسری جانب مغربی علوم وافکار کا شناور ہو۔ بدقسمتی سے چند مستثنیات کو چھوڑ کر ہماری سوسائٹی ایسے لوگوں سے خالی ہے۔ ہمارے علما مغربی نظریات وافکار سے بے خبر اور جدید طرز استدلال سے ناآشنا ہیں۔ وہ پرانے بوسیدہ ہتھیاروں سے لڑنے کے عادی ہیں، اور یہاں جدید ترین اسلحہ کی ضرورت ہے۔ دنیا بہت بدل چکی ہے لیکن یہ لوگ اب اپنے افکار وتخیلات میں زمانہ کے رہوار سے صدیوں پیچھے رہ گئے ہیں۔ کم از کم ان کی ذات سے یہ توقع تھی کہ وہ اصلاح اعمال کا کام انجام دیں گے اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ بجا لائیں گے۔ لیکن ان کی حالت پر نظر پڑتی ہے تو بے اختیار زبان سے نکل جاتا ہے

خانۂ شرع خراب است کہ ارباب صلاح

درعمارت گری گنبدِ اسلاف خود اند

صدیوں کے جمود کے بعد ان میں سے بعض حضرات میدانِ سیاست میں نکلے بھی تو کفر وباطل کے رفیق بن کر۔ عبرت کا مقام ہے کہ جو گروہ دنیا میں سرداری اور پیشوائی کے لیے بنا تھا اس کے مذہبی رہنما ائمۂ کفر کے مقتدی ومتبع بن جائیں۔ وردھا اور آنند بھون کا طواف اور مسلمانوں کی امامت ورہبری کا دعویٰ!

حقیقت یہ ہے کہ ایک مستقل عالمگیر دعوت اور ایک مکمل نظامِ فکر وعمل ہونے کی حیثیت سے اسلام جس وقار کا حامل تھا، اسے ان علماء کی روش نے ایسا کاری زخم لگایا ہے جس کے مندمل ہوتے ہوتے بھی زمانہ لگے گا۔

دوسری طرف ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان ہیں جو مذہب کی الف، بے، تے سے بھی ناواقف ہیں۔ ان کی ذہنی تعمیر میں مغرب کی الحادی اور رکیک فکری پورے طور سے رچ بس گئی ہے۔ ان کی تعلیم نے انھیں مذہب اور مذہبی انداز فکر سے متنفر کر دیا ہے۔ مغربی سائنسدانوں اور مغربی مفکرین کے تخیلات واوہام پر انھیں کامل ایمان ہے۔ جونہی کوئی نئی تحریک یورپ کی سرزمین سے شروع ہوئی اور یہ اس کی طرف لپکے۔ اُدھر کوئی نظریہ علمی دنیا میں برسرِ وجود آیا کہ ادھر ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ اس کی صداقت کا راگ الاپنے لگے۔ پھر ان لوگوں کی ایک عجیب خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہر قسم کے مغربی افکار ونظریات کو اسلام پر چسپاں کرنا

چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک صداقت کا معیار مغرب ہے اور اسلام کی سچائیاں اس وقت تک قبول نہیں کی جا سکتی ہیں جب تک کہ وہ مغربی معیار پر پوری نہ اتریں۔ اس سے زیادہ اسلام کی اور کیا توہین ہو سکتی ہے کہ اس کے الہامی پیغام کو انسان کے خود ساختہ نظریات کی کسوٹی پر کسا جائے۔ ان لوگوں کو سمجھنا چاہیے کہ اسلام اور تنہا اسلام ہی کُل صداقت ہے اور اسی کے قائم کردہ معیار پر دوسرے تمام افکار و تخیلات کی صداقت جانچی جانی چاہیے۔ اپنی غلط روی میں یہ لوگ اس اہم نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی تمدن کے مقاصد اور مغربی تمدن کے مقاصد میں بعد المشرقین ہے۔ اسلام کا نصب العین جدا ہے اور مغرب کا نصب العین جدا۔ مقاصد اور نصب العین کے اختلاف کی وجہ سے یہ دونوں اپنی ہر شاخ میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ اس لیے یہ کوشش کرنا کہ اسلامی معاشرت اور اسلامی اخلاق کو بدل کر اسے مغرب کی معاشرت اور اس کے اخلاقی اصولوں سے ہم آہنگ کر دیا جائے ایک سفیہانہ عمل ہے جب تک اسلامی زندگی کے بنیادی مقاصد مغربی زندگی کے مقاصد سے مختلف ہیں اس وقت تک تمدن و معاشرت کے دائرے میں بھی ان دونوں کے درمیان مطابقت نہیں پیدا کی جا سکتی۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے دو اشخاص مختلف نصب العین کے تحت زندگی بسر کر رہے ہوں۔ ایک کا مقصد یہ ہو کہ خوب کھائے پیے، عیش کرے، ہر کار سے بڑے بڑے خطابات اور عہدے حاصل کرے اور اپنے ہی جیسے انسانوں پر حکومت کرے۔ دوسرے کا مقصدِ زندگی یہ ہو کہ وہ ایک مصلح اور خادمِ قوم بنے، معاشرتی خرابیوں کی اصلاح کرے، لوگوں کو بُرے اعمال سے روکے، اچھے کاموں کی ترغیب دے، اور فی الجملہ قومی فلاح کے لیے اپنی زندگی وقف کر دے۔ کیا ان دونوں کے اعمال و افکار و عزائم میں کوئی مناسبت ہو سکتی ہے؟ کیا زندگی کے کسی معاملہ میں ان دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہو سکتا ہے؟ ایک کی زندگی مصیبتوں اور تکلیفوں کی زندگی ہے، دوسرا عیش و راحت کے مزے لوٹ رہا ہے، اگر ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے تو ایک دن بھی نباہ مشکل ہوگا۔ ایک دوسرے کو احمق سمجھے گا۔ جو شخص عیشِ زندگانی کا جویاں ہے اس کی سمجھ ہی میں نہ آئے گا کہ یہ دوسرا شخص اپنی عمر بیکار کیوں ضائع کر رہا ہے اور خواہ مخواہ اپنی جان پر مصیبتیں کیوں لے رہا ہے۔ بس یہی حال مغربی تمدن اور اسلام کا ہے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اسلامی زندگی خدا پرستی کی رُوح سے معمور ہے، اسلامی تمدن کا مقصدِ وجود خدا کے بھیجے ہوئے الہامی ضابطہ کو دنیا میں غالب کرنا ہے۔ اس کے برعکس مغربی تمدن کو خدا سے کوئی مطلب نہیں۔ اجتماعی زندگی سے تو اس نے خدا کے تصور کو بالکل ہی

خارج کر دیا ہے۔ انفرادی زندگی میں بھی یہ تصور برائے نام باقی ہے۔ مغرب کو اپنی عقلی ترقیوں پر ناز ہے اور یہ دعویٰ ہے کہ انسان اپنی زندگی کی صلاح و فلاح تک محض عقلی قوتوں کے ذریعہ سے پہنچ جائیگا بخلاف اس کے اسلامی نظام الہامی ہدایت پر مبنی ہے اور عقل کو یہ حق نہیں دیتا کہ وہ بنیادی امور میں دخل در معقولات کرے۔ ایسی صورت میں مغربی افکار و نظریات کو اسلام کے جسم تنومند میں کیونکر داخل کیا جا سکتا ہے۔

خوش قسمتی سے مغربی تمدن کی کمزوریاں بہت جلد سطح پر آگئیں چنانچہ آج خود یورپ میں متضاد نظامات فکر ایک دوسری سے دست و گریباں ہیں۔ اس کشمکش کا نتیجہ کچھ بھی ہو، ایک بات یقینی ہے، اور وہ یہ کہ مغرب سیاسی و تمدنی انحطاط کی جانب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ اسلامی تمدن جو عرصہ سے اس کافرانہ تہذیب سے مصروف پیکار تھا، اب پھر اپنی زندگی کا ایک نیا دور شروع کرنے والا ہے۔ اسلامی اقوام کا شعور بیدار ہو رہا ہے۔ ایک نئی تعمیر کے اسباب مہیا ہیں۔ صرف ضرورت اس کی ہے کہ اسلامی فکر کو جدید ترین اسلحہ سے مسلح کیا جائے اور پرانے بیکار ہتھیاروں کو اتار پھینکا جائے۔ انفرادی طور سے ارباب فکر و نظر اس کوشش میں عرصہ سے مصروف ہیں اور اجتماعی کوششوں کے آثار نظر آنے شروع ہو گئے ہیں۔

یہ کتاب بھی اسی نوع کی ایک کوشش ہے، اگرچہ اپنے محدود علم اور نارسائی فکر کے ساتھ میں اس میدان کے شہسواروں کا مقابلہ نہیں کر سکتا میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کتاب جو میں نے پندرہ مہینہ میں لکھی ہے کہاں تک مقبول ہوگی میں بہر حال ایک مبتدی ہوں۔ ابھی مجھ کو تعلیم ختم کیے ہوئے چھ سال سے کچھ ہی زیادہ عرصہ ہوا ہے۔ اس پوری مدت میں بمشکل میں اپنے علمی اشغال جاری رکھ سکا ہوں۔ سرکاری ملازمت کی ذمہ داریاں اور دفتری زندگی کی بے اطمینانیاں علمی ذوق کو افسردہ کر دیتی ہیں بڑی سے بڑا صاحب نظر آدمی بھی اس ماحول میں اپنی صلاحیتوں کو ضائع کر دیتا ہے خصوصاً ایک اہلکار کی زندگی کہ نصف موسے علمی اشغال کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ تاہم ان تمام مشکلات کے باوجود میں نے کسی نہ کسی طرح اپنا فرض ادا کیا ہے۔

یہ میری پہلی تصنیف ہے جس کی تکمیل پر میں صمیم قلب سے بارگاہ صمدیت میں سجدۂ شکر بجا لاتا ہوں۔ اس کی اشاعت سے حصول شہرت یا جلب منفعت مقصود نہیں ہے۔ صرف ایک ہی جذبہ اس تصنیف کا محرک ہے اور وہ یہ کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم جس پیغام ہدایت کو لے کر آئے تھے اس کی صداقت کا نقش دلوں پر بٹھایا جائے۔ کیونکہ یہ پیغام ایک دائمی

صداقت، ایک عالمگیر حقیقت اور ایک ابدی سچائی ہے۔ میرا یقین ہے کہ فکر صحیح صرف مومن کے لیے مخصوص ہے۔ ہر وہ عقیدہ اور نظریہ باطل ہے جو اسلامی اصولوں کے علاوہ اور کسی اصول پر مبنی ہو۔ ہر وہ فکر گمراہ ہے جو خدا اور رسول کی راہوں سے دور ہو

اوقات ہماں بود کہ بایار بسر کرد

باقی ہمہ بے حاصلی و بے خردی بود

انسانی عقل خلا میں کام نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے کوئی نہ کوئی اساس ہونی چاہیے۔ اگر اساس صحیح ہے تو عقل صداقت تک رہنمائی کرے گی ورنہ اوہام و ظنون کی وادیوں میں بھٹکا کرے گی۔ لیکن عقل کو صحیح اساس صرف اسلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی لیے یورپ کی علمی ترقیاں اس کی تمدنی و عمرانی فلاح کی ضامن ہو سکیں۔ کیونکہ وہاں انسانی فکر غلط اساس پر اوہام و قیاسات کے گھروندے بناتی رہی حالانکہ محض علمی ترقیاں تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتیں، جذبات اور نفس کی تہذیب بھی اسی قدر ضروری ہے۔ بقول علامۂ مرحوم :-

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است

عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

---

میں اپنے دوست مولوی راحت اللہ خاں مہتمم کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن کا شکرگذار ہوں کہ انھوں نے کتابوں کی تلاش و جستجو میں بڑی ہمدردی و دلچسپی کیساتھ میری اعانت فرمائی اور بہت سی دشواریاں حل کر دیں۔

اس کتاب کا ایک کچا مسودہ تیار کر چکا تھا کہ میری ملاقات جناب مولوی سید ابوالخیر مودودی سے ہوئی۔ موصوف نے جس خلوص اور شفقت کیساتھ اس کتاب کے لیے بعض ضروری مواد فراہم کر کے میری امداد فرمائی اس کا اعتراف نہ کرنا احسان فراموشی ہوگی۔ میں جناب موصوف کا بیحد شکرگزار ہوں کہ ان کی امداد سے میں اس کتاب میں بعض ضروری اضافے اور ترمیمات کر سکا۔

---

محمد مظہر الدین صدیقی

گوشہ محل حیدرآباد۔ دکن

مورخہ

۱۵ر دسمبر سنہ ۱۹۴۰ء

# باب اوّل

## ہیگل کا فلسفہ

ہیگل کے فلسفہ کو مختصر اور سادہ الفاظ میں اضداد (Opposites) کا فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔ یوں تو ہیگل سے بہت پہلے انسانی فکر کے ابتدائی دور ہی میں اس حقیقت کو عام طور سے سمجھ لیا گیا تھا کہ ہر شے اپنی ضد سے قائم ہے۔ وجود کے لیے عدم اور بقا کے لیے فنا کا ہونا ضروری ہے۔ اگر رنج والم کا وجود نہ ہو تو خوشی اور مسرت کی کلی بھی نہ کھلے۔ اگر تکلیف نہ ہو تو آرام و راحت کہاں سے نصیب ہو سکتی ہے۔ جہاں پھول ہے وہاں کانٹا بھی ضرور ہو گا۔ بقول شاعر:-

تا صد ہزار خار نمی روید از زمیں

از گلبنے گلے بگلستاں نمی رسد

لیکن کسی حقیقت کا احساس وعلم اور چیز ہے اور اس کی بنا پر ایک مستقل نظامِ فکر ترتیب دینا اور چیز۔ ہیگل کا کارنامہ یہ ہے کہ ایک پیش پا افتادہ خیال کو جو انسانی طبائع پر صرف وقتی طور سے اثر انداز ہوتا ہے اور جسے ایک زمانہ تک محض شاعرانہ بلند پروازی کی تائید وحمایت حاصل رہی، اس نے ایک جامع اور مکمل فلسفہ کی حیثیت عطا کی اور اس کی بنیاد پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جس نے تصورات کی دنیا میں ایک نئی جنبش پیدا کر دی اور انسان کی عملی زندگی پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔

ہیگل نے بتایا کہ ہر شے نہ صرف ضد سے قائم ہے بلکہ دنیا میں اب تک جو کچھ ترقی ہوئی ہے اور انسانیت نے تاریخ کے میدان میں جتنے قدم بڑھائے ہیں ان کا اصلی سبب اور حقیقی محرک اضداد

کی جنگ و پیکار ہے۔ ہر تصور جب ایک خاص حد سے آگے بڑھ جاتا ہے تو اسی سے اس کی ضد پیدا ہو جاتی ہے اور ان دونوں کی باہمی آویزش سے ایک نیا تصور وجود میں آتا ہے یا یوں کہیے کہ اگر انسان کسی تصور پر پوری طرح غور و فکر کرے اور اُسے منطقی تکمیل تک پہنچا دے تو اس نوبت پر وہ محسوس کرے گا کہ جس تصور سے اس نے ابتدا کی تھی وہ اب باقی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ ایک نیا تصور پیدا ہو گیا ہے جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ ہیگل نے اس کی مثال یوں دی ہے: وہ کہتا ہے کہ تم اس عام اخلاقی حکم پر غور کرو جو تمام مذاہب میں یکساں مشترک ہے۔ یعنی غریبوں کی امداد ہر ذی استطاعت پر واجب ہے۔ اب اگر اس حکم کی تعمیل میں پوری سرگرمی اور جوش کا مظاہرہ کیا جائے اور ہر صاحب استطاعت شخص غربا کی امداد کرنے لگے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دنیا میں کوئی غریب ہی نہ رہے گا۔ اس نوبت پر پہنچنے کے بعد غریبوں کی امداد کا تصور خود اپنی منطقی تکمیل کے باعث باطل ہو جائے گا کیونکہ جب کوئی غریب ہی نہ رہے گا تو مدد کس کی کی جائے گی۔ یا مثلاً اس حقیقت کو لیجیے کہ ماں کی شفقت کے بغیر بچہ کی شخصیت کا صحیح ارتقاء غیر ممکن ہے۔ یہ سچ ہے۔ لیکن ذرا غور تو کیجیے کہ اگر شفقتِ مادری انتہا تک پہنچ جائے اور بچے کی ہر خواہش خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز پوری کی جانے لگے تو کیا اس کی شخصیت کا متوازن ارتقاء ہو سکے گا؟ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ماں کی شفقت ایک حد سے آگے بڑھنے کے بعد اپنی بے اعتدالی سے بچے کے اندر طرح طرح کے عیوب و نقائص پیدا کر دیتی ہے اور زائد از ضرورت اور بیجا شفقت کے مضر نتائج کا سدباب کرنے کے لیے بچہ پر رعب قائم رکھنے کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے تاکہ ماں کی محبت کے ساتھ اسے ماں کا خوف بھی رہے۔ اس طرح محبت خود ہی اپنی ضد یعنی خوف پیدا کرتی ہے۔ غرض کہ جس تصور پر بھی پوری طرح غور و فکر کیا جائے گا یہ معلوم ہوگا کہ ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا ہوتا ہے یعنی ایک ایسا تصور جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ ہیگل اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ہر تصور محدود

اور ناقص ہوتا ہے۔ اسی محدودیت اور نقص کی وجہ سے وہ اپنی ضد پیدا کرتا ہے جس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس نفی سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ سابق تصور کے ہر پہلو کی نفی نہیں کرتا بلکہ صرف اس کے ناقص پہلوؤں کی نفی کرتا ہے۔ پھر چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا تصور نفی شدہ تصور کے تعلق سے معین ہوتا ہے اس لیے نئے تصور میں اس کی یاد باقی رہتی ہے اور یہ تصور پہلے سے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس طرح اضداد کی ترکیب سے ایک نئی وحدت پیدا ہوتی ہے جو دونوں سے وسیع تر ہوتی ہے لیکن اس نئی وحدت پر پھر نفی کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی یہ وسیع تر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے اور یہ سلسلہ یونہی جاری رہتا ہے۔

مثالاً تصور وجود کو لیجیے۔ اگر ہم خالص وجود کا تصور کریں تو فوراً ہی عدم کا تصور پیدا ہوتا ہے کیونکہ خالص وجود جو تمام تعینات و تشخصات سے مبرّا ہو عدم کے برابر ہے۔ لیکن ان دونوں تصورات (یعنی وجود و عدم) کے ملنے سے کون یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ "ہونے" کے عمل میں وجود بھی ہے اور عدم بھی اس لیے کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کا نام ہے۔ یہ نیا تصور جو وجود و عدم کی ترکیب یافتہ وحدت ہے دونوں پر حاوی اور دونوں سے وسیع تر ہے۔

اسی سے ہیگل نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عمل ارتقا میں بعد کے مدارج پہلے مدارج سے متعین ہوتے ہیں کیونکہ ہر مخالف تصور (یا ضد) جو وجود میں آتا ہے اپنے سے پہلے تصور کی نفی کرتا ہے، اور اسی کے تعلق سے معین ہوتا ہے۔ پودے کے وجود میں آنے کے لیے تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے۔ لیکن تخم کا تمام جوہر پودے کے اندر زیادہ ارتقا یافتہ شکل میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں ہیگل اپنے اس اعتقاد کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں ( Values ) کبھی فنا نہیں ہوتی ہیں۔ اپنی متصوفانہ زبان میں وہ اس خیال کو یوں ظاہر کرتا ہے کہ روح عالم ( World-Spirit ) کے حافظہ میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فساد و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی ہے۔ اصلی جوہر معدوم

نہیں ہوتا۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصور کی نفی ہوتی ہے اور اس نفی کے بطن سے مُثبت تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ نیا تصور اُس سابق تصور کے تمام پہلوؤں کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ صرف انھیں پہلوؤں کی جو ناقص ہیں۔ پہلے تصور میں جتنی صداقت تھی وہ اس نئے تصور میں باقی رہتی ہے۔ اس لیے نفی شدہ تصوّر کی اصلی قیمت ضائع ہونے نہیں پاتی۔ یہ سمجھیے کہ پہلے تصور میں جتنا میل یا کھوٹ تھا اس کو اس نئے تصور نے خارج کر دیا اور جو چیز اس کے اندر خالص تھی اسے اپنے اندر جذب کر لیا۔ اب اس نئے تصور کی نفی سے جو مثبت تصور پیدا ہو گا اس کے ساتھ بھی یہی عمل ہو گا۔ اسی لیے اس ارتقائی سلسلہ میں اصلی قیمت کی کوئی چیز نہیں ضائع ہوتی ہے بلکہ ہر تصور کا اصلی جوہر اور اُس کی حقیقی قدر بالکل محفوظ رہتی ہے۔ ہیگل کے اس نظریہ کو ہم قیمتوں یا اقدار کے تحفظ ( Conservation of values ) کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ خود ہیگل جنگِ اضداد کو جس میں ہر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے اور پھر اس ضد کی نفی سے ایک وسیع تر تصور حاصل ہوتا ہے جدلی عمل ( Dialectical process ) کا نام دیتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک انسان کی پوری تاریخ اسی کشمکش اور جنگِ اضداد سے عبارت ہے۔ گویا تاریخ ایک میدانِ جنگ ہے جس میں تصورات و افکار کا غلبہ ہوتا ہے۔ یہ تصورات اور فکری میلانات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس ہم آہنگی سے ایک فکری وحدت یا کلیت وجود میں آتی ہے جو اس پورے دَور پر حاوی ہوتی ہے۔ اسی کا نام روحِ عصر ( Spirit of the age ) ہے جو ہر دَورِ تاریخ میں زندگی کی ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتی ہے اور اُس دَور کے اعمال و افکار کی صورت گری کرتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ ہر دَور میں زندگی کے مختلف شعبوں میں جو میلانات رونما ہوتے ہیں ان کے اندر ایک مخفی وحدت کا سُراغ ملتا ہے۔ تمدن و مذہب، سیاست و معیشت، معاشرت و اخلاق، سب کے سب اسی وحدتِ فکری کے حامل اور روحِ عصر کے زیرِ فرمان ہوتے ہیں۔

پھر جب یہ عصری رُوح ارتقاء کے ایک خاص درجہ پر پہنچ جاتی ہے اور تمدنی زندگی کے غالب اور کار فرما تصورات کا ستارہ خوب چمک لیتا ہے تو ان تصورات کا ردّ عمل شروع ہوتا ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں ایک فکری بغاوت نمودار ہوتی ہے اور نئے نئے مخالف تصورات ظہور کرتے ہیں۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یہ باغی تصورات اس قدر زور و قوت حاصل کر لیتے ہیں کہ سابقہ تصورات کی حکمرانی ختم ہو جاتی ہے۔ اِن مخالف تصورات کے اندر جو زندگی کے ہر شعبہ میں رونما ہوتے ہیں ایک مخفی ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس سے ایک نئی کلیت یا وحدت وجود پذیر ہوتی ہے۔ یہاں سے تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ایک تازہ عصری رُوح افکار و اعمال کی تشکیل کرنے لگتی ہے۔ یہ عصری روح دورِ ماسبق کی عصری روح سے مختلف، مگر اُس سے وسیع تر، بلند تر اور زیادہ جامع ہوتی ہے کیونکہ اُس میں گذشتہ عصری روح کا جوہر کھنچ آتا ہے۔

جب اس نئے دَور پر ایک مدت گزر جاتی ہے تو اس پر پھر یہی عمل شروع ہوتا ہے۔ مخالف افکار و تصورات زندگی کے ہر شعبہ میں نمودار ہونے لگتے ہیں۔ اور ایک مخالف عصری روح تشکیل پذیر ہو جاتی ہے جو سابقہ روح کی بہ نسبت وسیع تر ہوتی ہے۔ عمل اور ردِ عمل کا یہ سلسلہ آغازِ تاریخ سے اس وقت تک جاری رہا ہے اور جاری رہے گا۔ کیونکہ انسان کا ذہنی ارتقاء اسی جنگِ اضداد یا جدلی عمل سے وابستہ ہے۔ اگر یہ جنگ نہ ہو تو زندگی میں جمود و سکون کی کیفیت پیدا ہو جائے اور انسانیت کا قافلہ آگے نہ بڑھ سکے۔

ہیگل کے نزدیک جدلی عمل زندگی کی عین فطرت ہے۔ ایک مخفی طاقت ہے جو انسان کو رہ رہ کر اس پر ابھارتی ہے اور افکار و تصوّرات کی دنیا میں وقفہ وقفہ سے نئے باغی پیدا کرتی ہے جو کچھ مدت کی جنگ و پیکار کے بعد مروجہ افکار کی قائم شدہ حکومت اُلٹ دیتے ہیں اور خود مسندِ شاہی پر متمکن ہو جاتے ہیں۔ اس مخفی طاقت کو ہیگل روحِ عالم ( World-Spirit ) یا روحِ مطلق ( Absolute Spirit )

یعنی خدا کہتا ہے۔

روحِ مطلق ایسا کیوں کرتی ہے۔ ہیگل اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ اس عمل سے روحِ مطلق کو خود اپنی تکمیلِ ذات مقصود ہے۔ کیونکہ جیسا اس سے قبل بتایا جا چکا ہے جدلی عمل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ اضداد کی جنگ و پیکار سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ اپنے سے پہلے تصور سے زیادہ وسیع اور محیط ہوتا ہے۔ پھر جب اس نئے تصور کی نفی سے ایک مخالف تصور ظہور کرتا ہے تو اُس میں اُس نئے تصور سے بھی زیادہ وسعت و جامعیت ہوتی ہے جو پہلے تصور کی ضد تھا۔ اسی طرح تاریخ کی شاہ راہ پر جتنا آگے بڑھتے جاؤ گے ہر تصور کی جامعیت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب تصورات کا پورا نظام اتنا مکمل اور ہمہ گیر ہو جائے گا کہ اس میں مزید وسعت و اصلاح کی گنجائش نہ ہوگی۔ اس نوبت پر تصورِ مطلق اپنے درجۂ کمال پر پہنچ جائے گا اور روحِ مطلق جو ہر تصور کی رگوں میں خونِ حیات بن کر دوڑتی ہے اپنا مدعا حاصل کرے گی یعنی اس کی ذات مکمل ہو جائے گی۔ اس لیے یہ ساری کشمکش اور پیکار درحقیقت روحِ مطلق کی بے تابی اور اُس جدوجہد کا نتیجہ ہے جو وہ اپنی تکمیلِ ذات کے لیے کر رہی ہے۔ ہر دَور کا تمدن، اس کے علوم و فنون اور اس کے اخلاقی و مذہبی تصورات روحِ مطلق ہی کے مظاہر ہوتے ہیں۔ انسان اس ساری کشمکش میں محض ایک آلۂ کار کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ اس کے مقاصد، اس کی ضروریات، اس کے تصورات و افکار سب کی تشکیل اور صورت بندی روحِ مطلق خود اپنی اغراض کی تکمیل کے لیے کرتی ہے۔ انسان خود یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ہے اور جو کچھ کر رہا ہے اپنے مقاصد کے لیے کر رہا ہے۔ لیکن حقیقت کچھ اور ہے۔ انسان تو روحِ عالم کا ایک کھلونا ہے، ایک کٹھ پتلی جسے وہ جدھر چاہتی ہے گھما دیتی ہے۔ نہ اس کے افکار اپنے ہیں نہ اس کے ضروریات و مقاصد اپنے ہیں۔ تاریخ کی عظیم المرتبت ہستیاں روحِ مطلق کی بدرجۂ اتم مظہر تھیں۔ بڑے آدمی روحِ عالم کے نمائندے ہوتے ہیں اور اُن سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ روحِ مطلق کے احکام ہیں۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہیگل تاریخ کے تمام واقعات و حوادث میں

صرف افکار و تصورات کی قوت کارفرما پاتا ہے۔ اس کے نزدیک عالم خارجی بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ روح مطلق کے سفر ارتقا کے لئے نشان منزل کا کام دیتا ہے اس کی مثال ایک آئینہ کی ہے جس پر روح مطلق اپنے رخ زیبا کا عکس ڈالتی ہوئی گزر جاتی ہے انسان کی حیثیت ایک معروض ( Object ) کی ہے جس پر یہ موضوع ( Subject ) یعنی تصور مطلق اپنا عمل کرتا ہے۔ انسان صرف انفعالی طور سے اس تصور کے عمل کو قبول کر سکتا ہے لیکن خود اس پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ روح مطلق جس رُخ چاہے انسان کو لے جاسکتی ہے، جس سانچے میں چاہے اسے ڈھال سکتی ہے، اور جس مقصد کے لئے چاہے اُسے استعمال کر سکتی ہے۔ وہ خود کچھ نہیں ہے۔ جو کچھ ہے تصور مطلق یا روح عالم کا مظہر ہونے کی حیثیت سے ہے

# باب دوم

## مارکس۔ تاریخ کا مادّی نظریہ اور فلسفۂ اشتراکیت

گذشتہ باب میں ہم نے ہیگل کے فلسفہ تاریخ اور اس کے نظریہ ارتقار کو تفصیل و وضاحت کے ساتھ اس لئے بیان کیا ہے کہ مارکس نے اپنا پورا فلسفہ ہیگل کے نظریہ اضداد اور جدلی عمل (Dialectical process) پر تعمیر کیا تھا۔ اس لئے جب تک جدلی عمل اور جنگ اضداد کی حقیقت کو نہ سمجھ لیا جائے مارکس کے فلسفہ کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ مارکس نے ہیگل کے اس خیال سے اتفاق کیا کہ تاریخ کا سفر ارتقار اور انسانی زندگی کے انقلابات جنگ اضداد کا براہ راست نتیجہ ہیں۔ زندگی کا کوئی نظام جب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ لیتا ہے تو اسی کے بطن سے بعض مخالف قوتیں نمودار ہو کر اس نظام کے خلاف کشمکش شروع کر دیتی ہیں۔ بالآخران نئی قوتوں اور پرانے نظام کی ترکیب سے ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے جس میں پرانے نظام کے صالح اجزا باقی رہتے ہیں اگرچہ انہیں دیگر اجزار سے ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جب یہ نیا نظام ایک خاص مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے تو اسی کے اندر سے اس کی ضد نمودار ہوتی ہے اور اُس کے خلاف جنگ کرتی ہے۔ اس کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ایک اور نظام پیدا ہوتا ہے جو سابقہ نظام اور اس کی ضد سے ترکیب پاتا ہے۔ پرانا نظام مٹ جاتا ہے اور اس کی جگہ نئے نظام کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس نظام میں سابقہ نظام کا جوہر حیات موجود ہوتا ہے اس لئے یہ اُس سے وسیع تر اور زیادہ جامع ہوتا ہے اس طرح زندگی ایک ارتقائے مسلسل ہے جس میں ہر نیا دَور اس معنی کر کے سابقہ ادوار سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے

کہ اس میں گذشتہ ادوار کی اعلیٰ خصوصیات، اُن کے صالح اجزاء مختصر یہ کہ اُن کا جوہر بدستور محفوظ رہتا ہے۔ انسانی ارتقا میں قیمتوں کے تحفظ (conservation of values) کا مارکس بھی قائل ہے۔

یہاں تک تو مارکس ہیگل کی ہمنوائی کرتا ہے لیکن اس کے بعد سے ان دونوں کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ مارکس نے جدلی عمل کی حقیقت کو تو لے لیا لیکن اس کو زندگی کے واقعات پر اس طرح منطبق کیا کہ ہیگل کا سارا فلسفہ تہس نہس ہو گیا۔ ہیگل کے نزدیک اضداد کی جنگ تصورات کے میدانوں میں لڑی جاتی ہے۔ زندگی کے خارجی مظاہر کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر ہے تو صرف اتنا کہ اس میں جو فریق فتحمند ہوتا ہے انسان اور اس کا خارجی ماحول اُسی فریق کا تابع ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمدن، اس کی تہذیب و معاشرت اور اس کے معاشی نظام کی تبدیلیوں کا محرک اور اصلی سبب عالم افکار کی تبدیلیاں اور دنیائے تصور کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے رونما ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی کے تغیرات اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ تصور مطلق اپنے سفر ارتقا کی کس منزل پر ہے جیسا جیسا یہ تصور اپنی شاہراہ سفر پر آگے بڑھتا جاتا ہے ویسے ہی زندگی اور تمدن کے جملہ مظاہر بھی ترقی کی منزلیں طے کرتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک انسانی تاریخ کی اصلی کارفرما قوت افکار و تصورات کا جدلی عمل ہے نہ کہ انسان خود یا اس کی زندگی اور تمدن کا کوئی مظہر۔

مارکس اس ساری فلسفہ آرائی کو الٹ دیتا ہے اُس کے نزدیک تاریخ کی رفتار میں جو چیز حقیقتاً موثر اور فیصلہ کن ہے وہ افکار کا جدلی عمل نہیں، بلکہ انسان کی خارجی زندگی کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل کیونکر واقع ہوتا ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں زندگی کی اصلی بنیاد اُس دور کا معاشی نظام ہوتا ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات، اس کے تمدن اور اُس کے تمام علوم و فنون کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ ایک زمانہ تک یہ معاشی نظام

انسانی ضروریات و حاجات کی تکمیل کا کام بخوبی انجام دیتا رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد اسی نظام کے اندر سے اُس کی مخالف قوتیں ظہور کرتی ہیں جو اُس نظام کی تخریب و شکست کے درپے ہو جاتی ہیں۔ پھر ان دونوں کے مابین وہ کشمکش شروع ہوتی ہے جسے ہیگل نے جدلی عمل سے موسوم کیا ہے۔ اس کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ایک نیا معاشی نظام وجود میں آتا ہے جو انسانی ضروریات کو بہتر طریقہ سے پورا کرتا ہے۔ یہ معاشی نظام پرانے نظام پر غالب آجاتا ہے اور اپنے ساتھ اخلاقی تصورات، مذہبی افکار، طرزِ معاشرت اور تہذیب و تمدن کی ایک نئی دنیا لاتا ہے۔ اس طرح جدلی عمل کو فکر و تصور کے عالم سے نکال کر مارکس نے خارجی زندگی اور اس کی معاشی تنظیم پر چسپاں کر دیا۔ ہیگل کے نظریہ کے مطابق اولیت فکر کو حاصل ہے اور انسان کی مادی زندگی صرف روحِ مطلق کی رفتار پیمائی کرتی ہے برعکس مارکس نے انسان کی مادی زندگی کو غالب اور افکار و تخیلات کو اس کا تابع قرار دیا۔ ہیگل نے انسان کو تصورات کے جدلی عمل کا آلہ کار بنا دیا تھا۔ مارکس نے دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے۔ مجرد تصورات کا بے جان کھلونا نہیں ہے۔ تاریخ کے میدان میں جو لڑائیاں لڑی جاتی ہیں وہ فکر و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ اسی دنیا میں ایک معاشی نظام اور اُس کے مخالف نظام کے درمیان وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اخلاق و مذہب، علوم و فنون اور تمدن و معاشرت سب کے سب ابن الوقتوں کی طرح اپنے زمانہ کے غالب معاشی نظام کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں اور اسی کی زبان بولنے لگتے ہیں۔ ان کی حیثیت صرف متبعین followers کی ہے۔ اخلاقی اقدار (Moral values) بھی معاشی نظام کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں

یہ سمجھ لینے کے بعد کہ مارکس نے ہیگل کے فلسفہ سے کیونکر استفادہ کیا اور پھر اُسے الٹ کر کس طرح ایک دوسرا فلسفہ تعمیر کیا، اب ہم زیادہ تفصیل کے ساتھ مارکس کے معاشی افکار کا تجزیہ کریں گے جس سے معلوم ہو سکے گا کہ مارکس کا نیا فلسفہ ہیگل کے مابعد الطبیعاتی نظریات سے کتنا مختلف اور انیسویں صدی کے مادیت پسند یورپ کے لئے کیسا جان فزا اور تسکین بخش تھا۔

مارکس کہتا ہے کہ انسان کو پہلی فکر یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی غذا اور ناگزیر ضروریات کی تکمیل کا سامان کرے کیونکہ بغیر غذا اور ان ضروریات کی تکمیل کے انسان اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا لیکن غذا کی فراہمی اس وقت تک غیر ممکن ہے جب تک باہمی تعاون کی کوئی صورت نہ پیدا کی جائے، یعنی جب تک پیدائش دولت[۵] اور فراہمی غذا کے لیے ایک انسان دوسرے انسان سے تعلقات نہ پیدا کرے اور یہ تعلقات کم وبیش قانونی صورت نہ اختیار کرلیں۔ انسانوں کے باہمی تعلقات جب اس منزل پر پہنچ جاتے ہیں تو معاشرتی نظام وجود میں آتا ہے۔ معاشی ضروریات انسان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ آفرینش دولت کی اجتماعی کوششوں میں تقسیم کار کے اصول پر کام کرے۔ یعنی جماعت کو مختلف طبقوں میں بانٹ دیا جائے اور ہر طبقہ کو ایک مخصوص کام (یعنی پیشہ) پر لگا دیا جائے۔ اس طرح وہ تقسیم طبقات (Class-divions) عمل میں آتی ہے جس کی وجہ سے ہر طبقہ کا مفاد دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تقسیم کار کے ساتھ ہی اس کا بھی تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو دولت حاصل ہو اُسے افراد معاشرہ کے درمیان کس طرح تقسیم کیا جائے۔ یہ تقسیم بھی طبقہ داری بنیادوں پر عمل میں آتی ہے یعنی اجتماعی دولت میں سے کام یا پیشہ کی اہمیت کے اعتبار سے ہر طبقہ کو اُس کا حصہ ملتا ہے۔ اس طرح طبقاتی تقسیم کے ساتھ ایک نظام ملکیت (Property-system) بھی وجود میں آتا ہے جس کے مطابق افراد کے ملکیتی تعلقات (Property-relations) معین ہوتے ہیں۔ معاشرہ قانون جو بعد میں مملکت کا قانون بن جاتا ہے، طبقاتی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کا محافظ ہوتا ہے یعنی کوئی فرد معاشرہ اُس ملکیتی نظام اور طبقہ داری تقسیم سے انحراف نہیں کرسکتا جو معاشرہ میں رائج ہو۔ اس کا معاشرتی مرتبہ (social status) معین ہو چکا ہے۔ اگر وہ یہ کوشش کرے کہ معاشرہ کی طبقاتی

---

[۵] دولت سے معاشیات میں صرف روپیہ پیسہ ہی مراد نہیں بلکہ ہر وہ شئی جو انسان کی کوئی ضرورت پوری کرے دولت کے مفہوم میں شامل ہے کرسی میز جوتے ٹوپی سے لے کر بندوق توپ جیسی چیزیں بھی دولت کہی جا سکتی ہیں۔

تقسیم یا اُس کے ملکیتی نظام کو بدل کر اپنی یا اپنے طبقہ کی حیثیت میں تبدیلی پیدا کرے تو قانون اس کو مجرم قرار دے گا۔ اس تمام قانونی اور سماجی تنظیم نیز اُس طبقاتی تقسیم اور ملکیتی نظام کو جس سے افراد معاشرہ کا باہمی تعلق معین ہوتا ہے مارکس حالات پیداوار conditions of production) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ پھر وہ بتاتا ہے کہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں ( forces of production ) کے مابین ایک فطری مناسبت ہوتی ہے۔ یعنی پیداواری قوتیں جس منزل پر ہوتی ہیں حالات پیداوار بھی اُسی منزل تک ترقی کر جاتے ہیں۔ لیکن جب کوئی معاشی نظام اپنی عمر پوری کر لیتا ہے تو اُس وقت اُس کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں ظہور کرتی ہیں جن سے حالات پیداوار مساعدت نہیں کرتے۔ اس نوبت پر حالات پیداوار اور ان نئی پیداواری قوتوں میں تصادم شروع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حالات پیداوار ان قوتوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔

پیداواری قوتوں سے مارکس وہ ایجادیں یا انکشافات مراد لیتا ہے جو آفرینش دولت کے طریقوں کو بدل کر سماج کی معاشی تنظیم پر اثر ڈالتی ہیں۔ مثلاً ایک زمانہ تک انسان کو یہ نہیں معلوم تھا کہ جانوروں سے باربرداری کا کام بھی لیا جا سکتا ہے یا اُن سے زمین کی کاشت میں کوئی مدد مل سکتی ہے۔ یہ انکشاف کہ انسان اپنی معاشی سرگرمیوں میں جانوروں سے بھی کام لے سکتا ہے ایک نئی پیداواری قوت کا انکشاف تھا جس نے رائج الوقت طریق پیدائش میں اہم تغیرات پیدا کئے۔ ان تغیرات کے لازمی نتیجہ کے طور پر افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات بھی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ قانون کو بھی ان تبدیلیوں کے سامنے جھکنا پڑا۔ اسی طرح بھاپ سے کام لینے کا طریقہ بھی انسان کو نہ معلوم تھا لیکن جب بھاپ کی قوت کو صنعتی کارخانوں میں استعمال کیا جانے لگا تو یہ درحقیقت ایک نئی پیداواری قوت کا ظہور تھا کیونکہ اس کی وجہ سے صنعتی تنظیم میں انقلاب برپا ہو گیا اور انسانوں کے باہمی تعلقات بھی بدل گئے اسی طرح نئے آلات پیدائش (Instruments of production) کی دریافت بھی ایک پیداواری

قوت ہے یا اگر پرانے آلات پیدائش کو نئے طریقوں سے استعمال کیا جائے جس سے معاشی تنظیم متاثر ہو تو اُسے بھی ایک نئی پیدا داری قوت کا انکشاف کہا جائے گا۔

بہر حال مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر معاشی نظام حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کی مصالحت اور ہم آہنگی کا مظہر ہوتا ہے۔ لیکن ایک وقت آتا ہے کہ معاشی نظام کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں ابھرتی ہیں یعنی نئے انکشافات کی وجہ سے آفرینش دولت کے طریقے ( forms & methods of production ) بدلنے لگتے ہیں یا نئے آلات پیدائش منصہ شہود پر آتے ہیں اور پیدائش دولت کے مروجہ طریقوں میں انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔ اب حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین وہ ہم آہنگی اور مطابقت معدوم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے معاشی نظام مستحکم بنیادوں پر قائم تھا۔ بلکہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین ایک تصادم رونما ہوتا ہے۔ یہی وہ جدلی عمل ہے جس کے ذریعہ سے پرانا معاشی نظام برباد ہو جاتا ہے اور ایک نیا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ یہ پیداواری قوتیں اس بات کا مطالبہ کرتی ہیں کہ طبقاتی تقسیم کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے اور ملکیتی نظام میں ان کے حسب منشا تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں۔

مارکس کہتا ہے کہ حالات پیداوار بحیثیت مجموعی سوسائٹی کی تنظیم کا خاکہ بناتے ہیں یہی وہ بنیاد ہوتی ہے جس پر ملکی قوانین اور سیاسی اداروں کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ آدمی زندگی کے حوائج و ضروریات ہر زمانہ میں آفرینش دولت کے مخصوص طریقے وجود میں لاتے ہیں۔ دولت پیدا کرنے کے یہ مخصوص طریقے اُس دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولیٰ تیار کرتے ہیں۔ انسان کا طرز معاشرت اور طریق معیشت اس کے ذہن و شعور کے ارتقاء سے نہیں معین ہوتا بلکہ اس کے برخلاف انسانی ذہن و شعور کی حالت اس کی معاشرت اور طرز معیشت کی آئینہ دار بلکہ انہیں کی مخلوق ہوتی ہے۔ پیداواری قوتیں جب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتی ہیں تو ان کا تصادم اپنے زمانہ کے حالات پیداوار سے ہونے لگتا ہے۔

بالفاظ دیگر وہ اس ملکیتی نظام سے متصادم ہوتی ہیں جس کے اندر اب تک ان قوتوں کا فعل وظہور ہو رہا تھا۔ اس نوبت پر حالات پیداوار جو ابھی تک پیداواری قوتوں سے سازگاری کر رہے تھے ان قوتوں کی راہ ترقی میں حائل اور ان کی سطوتِ رفتار کے لئے زنجیر پا ہو جاتے ہیں۔ اب معاشرتی انقلاب کا ایک دور شروع ہوتا ہے اور معاشی تنظیم اپنی سابقہ ہیئت بدل دیتی ہے۔ معاشی بنیاد کی تبدیلی کے ساتھ افکار و تصوّرات علوم وفنون اور تہذیب و تمدن کی بالائی عمارت الٹ پڑتی ہے۔

اس انقلاب کے سمجھنے کے لئے دو چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ اولاً حالات پیداوار کی تبدیلیاں جو ایک مادّی حقیقت رکھتی ہیں اور علوم طبعی کے حقائق کی مانند مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ ٹھیک ٹھیک ناپی تولی جاسکتی ہیں۔ دوئم وہ قانونی، مذہبی، سیاسی اور فنّی تصوّرات جن کے ذریعہ سے لوگوں کو اس تصادم کا شعور ہوتا ہے اور جن کے نام پر لوگ تغیّر و انقلاب کی یہ جنگ لڑتے ہیں (حالانکہ دراصل یہ جنگ ان تصورات کی نہیں بلکہ ایک معاشی نظام کی دوسرے معاشی نظام سے ہوتی ہے جو اُسی نظام کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے) جس طرح کسی انسان کو جانچنے کا صحیح طریقہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اُس کی رائے پر جو اُس نے اپنی بابت قائم کی ہے آمنّا وصدّقنا کہہ دیا جائے اسی طرح اُن مشاعر و احساسات سے کسی انقلاب کی ماہیت نہیں جانچنی چاہیے جو اُس انقلاب نے ذہن انسانی میں پیدا کئے ہوں۔ اس کے برعکس اُن مشاعر و احساسات کی توجیہ صرف اُس دور کے مادّی حالات اور اُس تصادم سے ہو سکتی ہے جو اُس زمانہ کے حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں میں واقع ہوتا ہے۔

سوسائٹی کا کوئی نظام اُس وقت تک برباد نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمام پیداواری قوتیں جو اس کی وسعت میں سما سکتی ہوں اپنی ترقی کے پورے عروج تک نہ پہنچ جائیں۔ اسی طرح کسی

دور کی پرانی از کار رفتہ اور زوال آمادہ قوتیں اُس وقت تک نئی برتر قوتوں کے لئے جگہ خالی نہیں کریں جب تک کہ نئی قوتوں کے وجود میں آنے کے لیے جن مادّی حالات و ضروریات کا ظہور شرطِ مقدم ہے ان کا بیج پرانی سوسائٹی کے نظام میں خوب اچھی طرح نشوونما نہ پاچکا ہو۔ نوع انسان کی تمدنی اور معاشرتی زندگی نے آج تک کوئی مسئلہ ایسا نہیں پیدا کیا جس کے حل کرنے سے خود انسان قاصر ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو معاشرت و تمدن کا کوئی مسئلہ اُس وقت تک برسرِ وجود آتا ہی نہیں ہے جب تک وہ مادّی حالات و شرائط رونما یا کم از کم نمو پذیر نہ ہوں جن پر اُس مسئلہ کا حل موقوف و منحصر ہے۔ ایشیائی، قدیم، جاگیرداری اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظامات پیدائش (Production) میں ہم انسانی معاشرت کو علی الترتیب چار ترقی پذیر ادوار میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام پیدائش سوسائٹی کا آخری نزاعی (Antagomistic) دور ہے۔ انفرادی زندگی سے اس نزاع (Antagonism) کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ یہ نزاع تو افراد کے معاشرتی اور عمرانی حالات سے پیدا ہوتی ہے لیکن وہ پیداواری قوتیں جو اس سوسائٹی کے اندر نشوونما پا رہی ہیں اپنے ساتھ اُن مادّی حالات و شرائط کو بھی وجود میں لا رہی ہیں جن سے اس نزاع کا حل ممکن ہوگا۔ ان واقعات کے مدنظر موجودہ معاشرتی نظام تاریخ کے ایک اختتامی دور کا غبار ہے جس کے بعد انسان کی اصل تاریخی زندگی شروع ہوگی۔ اس سے پہلے جو کچھ تھا اُسے ماقبل تاریخ (Pri history) کی اندھیری رات سمجھو۔ موجودہ سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی صبح سعادت طلوع ہوگی اور انسانیت پہلی مرتبہ تاریخ کی شاہراہ پر گامزن ہوگی۔

یہ ہے مارکس کے معاشی فلسفہ کا ایک مجمل خاکہ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خاکہ تین بڑے موضوعات (Subjects) پر حاوی ہے۔ اوّلاً طبقاتی نزاع کا نظریہ۔ دوئم فلسفہ تاریخ جسے تاریخ کے مادّی تصور سے موسوم کیا جاتا ہے۔ سوئم مارکس کا نظریہ افکار۔ اب ہم ان تینوں پر علیحدہ علیحدہ

بحث کریں گے۔

**طبقاتی نزاع (class-struggle)**

جیساکہ اوپر بیان کیا جاچکاہے مارکس کے نزدیک ہر معاشی نظام جب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتاہے تواس کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں نمودار ہوکر اپنے زمانہ کے حالاتِ پیداوار سے متصادم ہوتی ہیں اس تصادم کو مارکس معاشی نظام کا جدلی عمل کہتاہے نئی قوتیں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ مروجہ معاشی نظام جس طبقاتی تقسیم پر مبنی ہے اُسے بدل کر طبقوں کی تقسیم از سر نو عمل میں لائی جائے۔ اور وہ ملکیتی نظام بھی بدل دیا جائے جو افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات کو منضبط کرتاہے۔یہ مطالبہ اُن طبقوں پر سخت گراں گزرتا ہے جنہیں مروجہ معاشی تنظیم اور طبقاتی تقسیم میں دوسرے طبقوں سے زیادہ اقتدار حاصل ہوتاہے۔ کیونکہ مارکس کے نظریہ کے مطابق ہر معاشی نظام کی یہ خاصیت رہی ہے کہ اس کے اندر غلبہ وطاقت اور حاکمانہ اقتدار بعض طبقوں کے لئے مخصوص ہوجاتاہے۔یہ طبقے آلات پیدائش اور آفرینش دولت کے تمام وسائل پر قابض ہوتے ہیں۔ سارے حقوق واختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں اجتماعی کوششوں سے جو دولت پیدا ہوتی ہے اس کا بیشتر حصہ انہیں کے جیبوں میں جاتاہے۔ان کی معاشی طاقت اتنی بے پناہ ہوتی ہے کہ حکومت اور قانون بھی انہیں کے اشارۂ چشم وابرو پر کام کرتے ہیں اور انہیں کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں۔ان کا اقتدار اتنا مکمل ہوتاہے کہ یہ دوسرے طبقوں کو اپنا دست نگر اور غلام بنانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں اور انہیں اپنے اغراض کا آلۂ کار بنا کر ان کی محنت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس طرح ہر معاشرہ میں ناجائز انتفاع کرنے والوں (Exploiters) کا ایک طبقہ موجود ہوتاہے جو دوسروں کے خونِ گرم سے اپنے لئے سامان عیش مہیا کرتاہے۔اسی لئے جب کسی معاشی نظام کے اندر نئی پیداواری قوتیں اُبھرتی ہیں اور مروجہ طبقاتی تقسیم کی بنیادوں کو ہلا ڈالتی ہیں تو یہ طبقے ان قوتوں کو مٹانے میں ایڑی چوٹی کا زور

لگا دیتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ قوتیں اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائیں تو ان کے اقتدار اور حکومت کا بھی خاتمہ ہو جائے۔ دوسری طرف معاشرہ کے وہ مظلوم طبقات ہوتے ہیں جن کو پیٹ بھر کر کھانا اور تن بھر کپڑا بھی مشکل سے میسر آتا ہے، جو زندگی کی ساری آسائشوں سے محروم غالب طبقہ کی غلامی اور چاکری میں اپنے دن گزارا کرتے ہیں۔ یہ لوگ نئی پیداواری قوتوں کو خوش آمدید کہتے ہیں کیونکہ ان قوتوں کی کامیابی کے ساتھ انہیں اپنی بہتری کی امیدیں اور توقعات وابستہ نظر آتی ہیں۔ اس طرح غالب و مغلوب اور ظالم و مظلوم کی وہ کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ جسے مارکس طبقاتی نزاع کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اس کشمکش میں غالب معاشی طبقہ مروجہ معاشی نظام کا حامی اور رائج الوقت ملکیتی نظام Property system کا نمائندہ ہوتا ہے۔ یعنی وہ حالات پیداوار کو، جیسے کچھ وہ ہوتے ہیں۔ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے برخلاف مظلوم طبقے مروجہ معاشی نظام کی سختیوں سے نالاں ہوتے ہیں۔ اس لئے اُن کی جدوجہد اور کشمکش نئی پیداواری قوتوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ طبقے مروجہ طبقاتی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کو یکقلم مٹا دینا چاہتے ہیں۔ پس طبقاتی نزاع حالات پیداوار اور نئی پیداواری قوتوں کے تصادم کا خارجی مظہر ہے۔

ظالم و مظلوم کی یہ کشمکش اسی طرح جاری رہتی ہے یہاں تک کہ سوسائٹی کے اور تمام طبقات اس پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اپنی قسمت وابستہ کر دیں۔ جب یہ کشمکش اس نوبت پر پہنچ جاتی ہے تو بالآخر مظلوم طبقہ کو فتح ہوتی ہے اور وہ آفرینش دولت کے آلات و وسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس مظلوم طبقہ کی فتح درحقیقت ان نئی قوتوں کی فتح ہوتی ہے جو معاشی نظام کے اندر سے نمودار ہوئی تھیں۔ کیونکہ یہ طبقہ انہیں انقلاب آفریں قوتوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ مظلوموں کی فتح کے ساتھ معاشی نظام بدلنے لگتا ہے اور طبقاتی تقسیم ایک نئی بنیاد پر استوار ہوتی ہے۔ وہ پیداواری قوتیں جو اب تک حالات پیداوار کے خلاف کشمکش میں مبتلا تھیں مروجہ معاشی نظام

کی ہیئت وفطرت کو یکسر متغیر کر دیتی ہیں حالات پیداوار میں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں یعنی وہ سابقہ قانونی اور ملکیتی نظام جو افراد معاشرہ کے باہمی تعلقات کو معین کرتا تھا اب بالکل شکست ہو جاتا ہے اور ایک ایسا نظام اس کی جگہ لیتا ہے جو فاتح قوتوں سے سازگاری کر سکتا ہو۔ اس منزل پر پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں کامل ہم آہنگی اور مطابقت پیدا ہو جاتی ہے۔ معاشی نظام کی تبدیلی کے ساتھ قانون، سیاست، مذہب واخلاق غرضکہ تمدنی زندگی کے جملہ مظاہر میں ایک انقلاب برپا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سب مظاہر نئے معاشی نظام سے ہم آہنگ ہونا چاہتے ہیں۔ اس نئے معاشی نظام سے انسان کی مادی ضروریات بہتر طریقہ پر پوری ہوتی ہیں۔ لیکن ایک خاص مدت گزرنے کے بعد جب یہ نیا معاشی نظام اپنی تکمیل کو پہنچ لیتا ہے تو اس پر بھی وہی جدلی عمل شروع ہوتا ہے یعنی بعض نئی پیداواری قوتیں اس کے بطن سے اُبھرتی اور حالات پیداوار سے کشمکش کرتی ہیں۔ ظالم ومظلوم کی جنگ یعنی طبقاتی نزاع کے آثار پھر نمودار ہونے لگتے ہیں۔ اور بالآخر اس معاشی نظام پر بھی تباہی اور موت چھا جاتی ہے اور دوسرا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے عظیم الشان واقعات وحوادث اور بڑے بڑے سیاسی انقلابات کی تہ میں دراصل طبقہ واری نزاع ہی کام کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایک طبقہ رائج الوقت معاشی نظام میں قوت واقتدار کا مالک اور آفرینش دولت کے آلات ووسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ دوسرے تمام طبقے اس کے اغراض ومقاصد کی تکمیل کا وسیلہ بن جاتے ہیں۔ بالآخر انہیں مظلوم طبقوں میں سے ایک طبقہ ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کو شکست دے کر ان کی طاقت کو نابود کر ڈالتا ہے۔ اور خود پیدائش دولت کے آلات ووسائل پر قابض ومتصرف ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ طبقہ داری جنگ کھلم کھلا معاشی اغراض ومقاصد ہی کے لیے لڑی جائے۔ بلکہ اکثر اوقات اس میں معاشی اغراض ومفاد کا نام تک زبانوں پر نہیں آتا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ ساری لڑائی مذہبی یا سیاسی اصول

کی خاطر لڑی جارہی ہے۔ مقابل جماعتوں کو معاشی اغراض کا احساس تک نہیں ہوتا۔ ہر جماعت یہ سمجھتی ہے کہ وہ اپنے مذہب اور سیاسی نظام کے بقا کے لئے مصروف پیکار ہے۔ اس کے باوجود یہی ہوتا ہے کہ اس جنگ کے پس پشت معاشی اغراض و محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ اگر کوئی نفسیات داں مقابل جماعتوں کی تحت شعوری سطح تک پہنچ کر دیکھے تو یہ راز افشا ہو جائے گا کہ اس کشمکش کے حقیقی اسباب پر مذہبی، اخلاقی یا سیاسی تصورات نے پردہ ڈال رکھا ہے ورنہ اصل حقیقت کے اعتبار سے اس کی پوری ذمہ داری معاشی اغراض کی ناموافقت اور مادی مفادات کے تصادم پر ہے۔

تاریخ کے ابتدائی دور میں انسانی معاشرہ غلامی کے نظام پر تعمیر ہوا تھا۔ اس نظام کے وجود میں آنے کا حقیقی سبب کیا تھا، غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس زمانہ میں انسان کی مادی ضروریات کی تکمیل کے لئے غلامی کا رواج ازبس ضروری تھا۔ غلام اور آقا کی تقسیم دراصل کام اور محنت کی تقسیم تھی۔ اخلاقی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ یہ تقسیم معاشی تقاضوں سے وجود میں آئی۔ اگر انسان چاہتا بھی تو وہ اس دور تاریخ میں رسم غلامی کو نہ مٹا سکتا۔ کیونکہ جن معاشی قوتوں کے عمل نے اس رسم کو پیدا کیا تھا وہ اس کے بس کی نہیں تھیں۔ اگر غلامی کا رواج نہ ہوتا تو دولت کی پیدائش اور وسائل دولت کے استعمال کا پورا نظام تباہ ہو جاتا۔ یہی وجہ تھی کہ غلامی انسان کی معاشرتی زندگی کا ایک ضروری جزو بن گئی۔ اس معاشی نظام میں آقاؤں کا طبقہ غالب اور غلاموں کا طبقہ مغلوب تھا۔ ایک مدت تک یہ نظام انسانی ضروریات کا کفیل رہا۔ لیکن ایک وقت آیا کہ آلات پیدائش کی ترقی اور نئے وسائل پیدائش کی دریافت کے ساتھ اس نظام کے اندر سے بعض ایسی قوتیں نمودار ہوئیں جو حالات پیدادار یعنی مروجہ ملکیتی نظام سے مساعدت نہیں کرتی تھیں۔ نتیجۃً یہ نظام برباد ہو گیا اور قرون وسطیٰ کے جاگیرداری نظام نے اس کی جگہ لے لی جس میں ایک طرف اُمراء، جاگیرداروں اور بڑے بڑے

زمینداروں کا طبقہ تھا اور دوسری طرف چھوٹے چھوٹے کسان اور کاشتکار تھے۔ قرون وسطیٰ کی پوری تاریخ ان طبقوں کی باہمی کشمکش کی ایک داستان ہے۔ سولھویں صدی عیسوی میں جب جہاز رانی کو ترقی ہوئی، قطب نما کی ایجاد نے ملکوں کے درمیان سفر اور تجارت کی سہولتیں پیدا کر دیں، تو تاجروں اور صناعوں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا۔ چونکہ قرون وسطیٰ (Middle ages) کے جاگیرداری نظام میں امرار اور جاگیردار پیدائش دولت کے جملہ آلات و وسائل پر قابض تھے اس لئے انہوں نے اس نئے طبقہ کے ظہور کو اپنے لئے مہلک خیال کیا۔ کیونکہ یہ نیا طبقہ اُن معاشی قوتوں کا نمائندہ تھا جو جاگیرداری نظام کے اندر سے اسی نظام کی مخالفت میں پیدا ہوئی تھیں اور مروجہ ملکیتی تعلقات اور طبقاتی تقسیم کی دشمن تھیں۔ مروجہ نظام کے نمائندے یعنی امرا، جاگیردار اور زمیندار اس نظام کے تحفظ کے لئے اپنا سب کچھ قربان کرنے کو تیار تھے کیونکہ ان کا اقتدار ان کی خوشحالی اور ان کا معاشرتی مرتبہ اسی نظام کے وجود سے وابستہ تھا۔ تاجروں اور صناعوں کے یہ لوگ مخالف تھے اور چونکہ حکومت کی باگ ڈور انہیں کے ہاتھوں میں تھی اس لئے وہ ان نئے طبقوں کی آزادی عمل پر طرح طرح کی بندشیں عائد کرتے تھے اور ان کے مطالبات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ ایک مدت تک نئی قوتوں کے نمائندوں (یعنی تاجروں اور صناعوں) اور مروجہ نظام کے حامیوں کے مابین کشمکش ہوتی رہی۔ انقلاب فرانس میں ان دونوں کی آخری ٹکر ہوئی اور جاگیرداری نظام ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ جمہوریت پسندوں کا خیال ہے کہ انقلاب فرانس شاہ پرستی کے قدیم اصولوں اور جمہوریت کے نئے اصولوں کا معرکہ تھا۔ لیکن مارکس اور اُس کے حامیوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ انقلاب اُس کشمکش اور نزاع کی آخری منزل تھی جو پرانے نظام جاگیرداری کے نمائندوں اور نئی قوتوں کے نمائندوں، یعنی صناعوں اور تاجروں کے طبقہ اور زمینداروں امرا، اور جاگیرداروں کے مابین ایک مدت سے چلی آ رہی تھی۔ بہرحال اس ہولناک تصادم کے بعد نظام جاگیرداری کا خاتمہ

ہو گیا۔ تاجروں اور صناعوں کو فتح ہوئی اس طرح سرمایہ داری کا موجودہ نظام پیدا ہوا۔

انگلستان کی تاریخ میں بھی یہ طبقاتی کشمکش بہت نمایاں ہے۔ امریکہ کی دریافت کے بعد سے انگلستان کی معاشی زندگی میں تاجروں اور صناعوں کا طبقہ روز بروز قوت پکڑ رہا تھا مگر چونکہ رائج الوقت نظام میں غلبہ و اقتدار کا مقام جاگیرداروں اور زمینداروں کو حاصل تھا اور پارلیمنٹ پر بھی ان کا اثر غالب تھا اس لئے حکومت کے جملہ قوانین اسی طبقہ کے معاشی مفاد کا تحفظ کر رہے تھے اور تاجروں اور صناعوں کی راہ ترقی میں حائل تھے۔ یہ لوگ چیخ پکار کرتے رہے لیکن حکومت کی بارگاہ میں کوئی شنوائی نہ ہوسکی کیونکہ حکومت تو ان کے مخالفین یعنی جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں تھی۔ دو صدیوں تک صناعین اور تجار کا نیا طبقہ مروجہ قوانین کو بدلنے کی بے سود کوشش کرتا رہا۔ بالآخر اٹھارھویں بلکہ انیسویں صدی میں جا کر اس مقصد میں پوری طرح کامیابی حاصل ہوئی۔ غلّہ کے قوانین کی تنسیخ (Abolition of corn laws) اس طبقہ کی فیصلہ کن فتح تھی۔ جب زمینداروں اور جاگیرداروں کو اس معاشی کشمکش میں شکست ہوئی تو پارلیمنٹ پر بھی ان کا اقتدار و اثر کمزور پڑ گیا اور حق انتخاب کی توسیع نے سرمایہ دار طبقہ کو پارلیمنٹ میں بارسوخ بنا دیا۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ حکومت کے پورے نظام پر سرمایہ داروں کے نئے طبقہ نے اپنا قبضہ جما لیا۔ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم بھی نئے اصولوں پر عمل میں آئی اور پرانے ملکیتی نظام کی جگہ ایک نیا نظام غالب آ گیا۔

انیسویں صدی میں سرمایہ داری کا موجودہ نظام اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ چکا تھا اور یورپ کے اکثر ممالک میں سیاسی اور معاشرتی اقتدار کی باگ ڈور صناعوں اور تاجروں یعنی سرمایہ دار طبقہ کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ لیکن جس طرح ہر دوسرے معاشی نظام کے اندر سے اس کی مخالف قوتیں نمودار ہوتی رہی ہیں اسی طرح نظام سرمایہ داری کے اندر سے بھی اس نظام کو تباہ کرنے والی قوتیں ظہور کرنے لگی ہیں۔ چنانچہ پرولتاریہ (Prolitariat) یعنی مزدوروں کا طبقہ انہیں تازہ قوتوں

کا نمائندہ ہے جو سرمایہ داری کو بالآخر مٹا کر رہیں گی۔ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی کشمکش کو شروع ہوئے بہت عرصہ گزر چکا ہے اور وہ وقت جلدی ہی آنے والا ہے جب یہ جدلی عمل Dialectical process) اپنی منطقی تکمیل کو پہنچ جائے گا یعنی مزدوروں کو سرمایہ داروں پر فتح حاصل ہوگی اور نظام سرمایہ داری اپنے تمام اخلاقی، سیاسی، تہذیبی اور فنی تصورات کے ساتھ دنیا سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے گا۔ اشتراکیت کا دور دورہ ہوگا۔ افکار و تصورات کی ایک نئی دنیا تعمیر ہوگی اور نئے معاشرتی اور اخلاقی اقدار پیدا ہوں گے جو اشتراکی نظام سے بالکل ہم آہنگ ہوں گے۔

مارکس نے اپنے زمانہ یعنی انیسویں صدی کی سوسائٹی کو دو بڑے طبقوں میں تقسیم کیا ہے ایک فائدہ اٹھانے والوں (Exploiters) کا وہ طبقہ جو پیدائش دولت کے جملہ آلات و وسائل پر قابض ہے۔ یہ سرمایہ داروں کا طبقہ ہے۔ اس طبقہ میں مارکس ان لوگوں کو بھی شامل کرتا ہے جو اگرچہ خود سرمایہ دار نہیں ہیں لیکن معاشرتی حیثیت سے سرمایہ داروں کے ہم رتبہ ہیں اور ان کا مفاد سرمایہ داری نظام سے وابستہ ہے۔ مثلاً بڑی بڑی تنخواہیں پانے والے ملازمین، سرکاری عہدہ دار، اہل قلم اور مصنفین کا وہ گروہ جو اپنے قلم کے زور سے اچھی خاصی دولت پیدا کر لیتا ہے اور زمینداروں اور جاگیرداروں کا وہ بچا کھچا طبقہ جس کا کچھ حصہ سرمایہ داروں کے نئے طبقہ میں جذب ہو گیا ہے اور بقیہ حصہ سرمایہ داروں سے مصالحت کرنے پر مجبور اور ان کے معاشی مفاد کا تابع ہے۔ صنعتی ماہرین (Industrial experts) اور منتظمین (Entrepreneurs)، اور اُن تمام ملازمین صنعت کو بھی، جن کی خوشحالی اور ترقی سرمایہ داری نظام کے دامن سے بندھی ہوئی ہے، مارکس سرمایہ دار طبقہ ہی میں شامل سمجھتا ہے۔ ان سب جماعتوں اور گروہوں کو مجموعی حیثیت سے مارکس "بورژوا" کا لقب دیتا ہے جو اشتراکیت کی شریعت میں ظالم کے مترادف ہے۔ اس کے مقابلہ میں مزدوروں اور مزدوری پیشہ کاشتکاروں کی وہ کثیر التعداد جماعت ہے جسے اجتماعی دولت

میں سے صرف اتنا حصہ مل جاتا ہے کہ وہ بمشکل اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ یہ "پرولتاریہ" کا طبقہ ہے۔ نظام سرمایہ داری میں سارے فوائد اور ساری سہولتیں بورژوا کو حاصل ہیں۔ جانفشانی اور محنت صرف پرولتاریہ کے حصہ میں آئی ہے۔

قدر زائد کے نظریہ میں مارکس نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ دار جماعت مزدوروں سے کس طرح ناجائز فائدہ اٹھاتی ہے۔ مزدور کے پاس اس کے جسم وجان کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے محنت ہی اس کا سرمایہ معیشت ہے۔ نہ وہ خام پیداوار کا مالک ہے اور نہ اس کے پاس وہ آلات ہیں جن سے اس پیداوار کو کام میں لایا جا سکے۔ کیونکہ معاشی نظام اور صنعتی تنظیم میں جب سے پیچیدہ مشینوں کا استعمال شروع ہوا مزدور کے آلات واوزار بیکار ہو گئے۔ وہ گراں قیمت آلات اور مشینوں کی خریداری کا بار نہیں اٹھا سکتا۔ اُسے محض اُجرت کے حصول پر قانع ہونا پڑتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت کی علیحدگی عمل میں آئی جو سرمایہ داری کا امتیازی وصف ہے۔ اِسی وجہ سے ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو بغیر محنت کئے ہوئے محض اپنے سرمایہ کے بل پر زندگی بسر کرتا ہے، اور ساری معاشی زندگی پر بالادست ہے۔ سرمایہ دار اپنے سرمایہ سے خام پیداوار بھی فراہم کر لیتا ہے اور اُن آلات اور مشینوں پر بھی قابض ہے جن کے ذریعہ سے خام پیداوار صنعتی پیداوار میں تبدیل ہوتی ہے۔ اس لئے مزدور اس کے بس میں ہے۔ وہ جس قیمت پر چاہتا ہے مزدور کی محنت خرید لیتا ہے۔ مثال کے طور پر مارکس کہتا ہے کہ فرض کیجئے ایک مزدور ایک روپیہ روزانہ کے معاوضہ پر روزانہ آٹھ گھنٹے کام کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس طرح اپنی محنت کو ایک روپیہ روزانہ میں سرمایادار کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مارکس سوال کرتا ہے کہ اجرت کی یہ شرح کس طرح معین ہوئی؟ کیا واقعی آٹھ گھنٹے کی محنت ایک روپیہ قیمت رکھتی ہے؟ پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ اُجرت محنت کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے نہیں متعین ہوئی ہے۔ جو چیز اس اُجرت کے تعین میں فیصلہ کن تھی وہ مزدور کی بے چارگی اور فاقہ کشی کا وہ خوف تھا جو اسے ہر

وقت پریشان اور فکر مند رہتا ہے۔ سرمایہ دار مزدور کے مقابلہ میں بہت طاقتور ہے کیونکہ مزدور کو اگر کچھ عرصہ تک اُجرت نہ ملے تو وہ بھوکا مر جائے گا۔ لیکن سرمایہ دار کا کارخانہ اگر کچھ دنوں کام نہ کرے تو اُسے کوئی فوری تکلیف نہیں محسوس ہوگی اور یوں بھی وہ اس نقصان کو بآسانی پورا کر سکتا ہے۔ بہرحال مزدور پیٹ کا مارا ہوتا ہے۔ اُسے معاش کی سخت حاجت ہوتی ہے۔ سوچتا ہے کہ کسی طرح اپنا اور اپنے متعلقین کا پیٹ پل جائے خواہ قیمت کچھ ہی ادا کرنی پڑے۔ اگر وہ شرح اجرت اس غرض سے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے کہ پیٹ پالنے کے علاوہ اُسے زندگی کی کچھ آسائشیں بھی میسر آجائیں تو اجرت کے تصفیہ میں دن لگتے ہیں اور معدہ اپنے تقاضوں میں بے رحم واقع ہوا ہے، وہ تعویق اور التوار کو برداشت نہیں کرتا۔ پھر یہ اندیشہ بھی سوہان روح بنا رہتا ہے کہ مبادا دوسرے مزدور جنہیں فکر معیشت نے اُسی کی طرح تنگ کر رکھا ہے، سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اجرت قبول کریں اور وہ محروم رہ جائے۔ غرضکہ اس کی مجبوری کا عالم یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس بات کا خیال کیے ہوئے کہ آٹھ گھنٹے روزانہ محنت کی حقیقی قیمت کیا ہوگی اُسے سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اُجرت قبول کر لینی پڑتی ہے کیونکہ اس طرح کم از کم اُسے فاقہ سے تو نجات مل جاتی ہے۔

اس تشریح کے بعد مارکس کہتا ہے کہ اگر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ دراصل آٹھ گھنٹے کی نہیں بلکہ صرف چار گھنٹے یا دو گھنٹے کی محنت ایک روپیہ کے مساوی قیمت رکھتی ہے۔ یعنی دو یا چار گھنٹہ میں مزدور اُس معاوضہ کے برابر کام کر لیتا ہے جو سرمایہ دار اُسے دے رہا ہے۔ بقیہ چار یا چھ گھنٹے (جیسی صورت بھی ہو) مزدور جو محنت کرتا ہے وہ اس محنت سے زائد ہے جو وہ اپنی اجرت کے حصول کے لئے صرف کرتا ہے۔ اس زائد محنت سے مزدور کو کوئی نفع نہیں حاصل ہوتا بلکہ اس کا سارا نفع سرمایہ دار کو ملتا ہے۔ اسی نفع کو مارکس قدرِ زائد (surplus value) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہی زائد قدر ہے جس سے سرمایہ دار غریب مزدوروں کو لوٹتے ہیں۔ یہ استحصال صرف اس وجہ سے ممکن ہے کہ مزدور

نہ تو آلات پیداوار کے مالک ہیں اور نہ وسائل دولت پر قابض ہیں۔ نظام سرمایہ داری کی یہی خصوصیت ہے جس پر مارکس نے بہت زور دیا ہے، یعنی اس نظام میں سرمایہ اور محنت کی علیحدگی بالکل مکمل ہے اور مزدور طبقہ آلات اور وسائل پیدائش کی ملکیت سے بالکل محروم ہے۔ جاگیرداری نظام (feudal system) میں یہ بات نہ تھی۔ اس کے تحت صناع اپنے آلات کے خود مالک ہوتے تھے اور تھوڑا بہت سرمایہ بھی رکھتے تھے۔ اس کے برخلاف نظام سرمایہ داری کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس میں مزدور طبقہ سرمایہ اور آلات کی ملکیت سے بالکل محروم رہتا ہے۔ اور صرف اپنی محنت کو بیچ کر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ سرمایہ اور محنت کی یہ تفریق روز بروز بڑھتی جائے گی یعنی جیسا جیسا زمانہ گزرے گا سرمایہ کی مقدار میں اضافہ ہوگا لیکن اس کی ملکیت اور زیادہ محدود ہوتی جائے گی یہاں تک کہ بالآخر ہر قوم کا پورا سرمایہ صرف چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہو جائے گا اور متوسط طبقہ میں جو تھوڑی بہت خوشحالی اب نظر آ رہی ہے اس کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

سرمایہ کے اس رجحان کو کہ وہ قوم یا جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم و منتشر ہونے کے بجائے سمٹ سمٹ کر ایک مختصر سے گروہ کے پاس جمع ہو جاتا ہے اور پھر اس مختصر گروہ کی تعداد بھی گھٹتی ہی رہتی ہے، معاشیات کی اصطلاح میں سرمایہ کا تمرکز (Concentration of Capital) کہا جاتا ہے۔ مارکس کے خیال میں یہ رجحان روز بروز بڑھتا رہے گا۔ غریبوں اور مزدوروں کی فلاکت بھی اسی کے ساتھ ترقی کرتی جائے گی۔ سرمایہ داروں کی جماعت محدود سے محدود تر اور پرولتاریہ کی تعداد کثیر سے کثیر تر ہوتی رہے گی۔ متوسط طبقے جو اس وقت سرمایہ داروں اور مزدوروں یعنی بورژوا اور پرولتاریہ کے درمیان اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں، رفتہ رفتہ پرولتاریہ میں جذب ہو جائیں گے کیونکہ مذکورہ بالا رجحان کے مطابق قوم کے بڑھتے ہوئے سرمایہ میں ان کا حصہ روز بروز کم ہوتا جائے گا۔ اس درمیانی طبقہ کا نام مارکس نے چھوٹا بورژوا (Petit-Bonegeoise) رکھا ہے۔ یہ طبقہ چھوٹے چھوٹے دکانداروں،

اپنی آپ زمین رکھنے والے کسانوں اور معمولی تنخواہ پانے والے سرکاری ملازمین پر مشتمل ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ یہ لوگ ابھی بورژوا طبقہ سے اس لئے چمٹے ہوئے ہیں کہ انہیں ترقی اور فارغ البالی کے امکانات زیادہ نظر آتے ہیں۔ لیکن بہت جلد انہیں معلوم ہو جائے گا کہ ان کی امیدیں غلط اور ان کے توقعات باطل ہیں۔ یہ لوگ بھی کچھ عرصہ کے بعد پرولتاریہ میں جذب ہو جائیں گے کیونکہ سرمایہ کا فطری رجحان یہ ہے کہ وہ پھیلنے کے بجائے سکڑتا ہے۔ سرمایہ کی مقدار جیسی جیسی بڑھتی جائے گی اس کا پھیلاؤ کم ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ ہر ملک کا سرمایہ اس ملک کی ایک قلیل التعداد سرمایہ دار جماعت کے ہاتھوں میں جمع ہو جائے گا جب صورت حال یہ ہوگی تو اس درمیانی جماعت یعنی چھوٹے بورژوا کے لئے ناممکن ہو جائے گا کہ وہ مزدور اور سرمایہ دار کی کشمکش سے اپنے آپ کو علیحدہ رکھ سکے۔ حالات واسباب کے تقاضے سے اور سرمایہ کے فطری رجحان کے نتیجہ کے طور پر یہ گروہ مزدوروں کا ساتھ دینے پر مجبور ہوگا کیونکہ ایک خوش آئند مستقبل کے جو دلفریب امکانات اُسے اس وقت نظر آ رہے ہیں وہ ایک بے حقیقت طلسم ثابت ہوں گے۔ تب پرولتاریہ کی تعداد اور قوت میں بدرجہا زیادہ اضافہ ہو جائے گا اور اس کی موجودہ بے چارگی طاقت کے ایک عظیم الشان اجتماع سے بدل جائے گی۔ میدان میں صرف دو متحارب حریف رہ جائیں گے۔ یعنی بورژوا اور پرولتاریہ۔ نظام سرمایہ داری کی یہ آخری سانس ہوگی اور پرولتاریہ کا یہ عہد شباب ہوگا۔ اس کا انجام سرمایہ داروں کی تباہی اور اشتراکی حکومت کا قیام ہے۔

مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراکی حکومت نظام سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی فوراً وجود میں نہیں آئے گی بلکہ اشتراکیت کے قیام اور نظام سرمایہ داری کی بربادی کے درمیان ایک وقفہ ہوگا جس میں پرولتاریہ کے لیڈر اپنی آمریت قائم کریں گے۔ یہ پرولتاریہ کی آمریت (Dictatorship of the prolitariat) ہوگی جس کا قیام اس لئے ضروری ہے کہ پرانے نظام کے بچے کھچے عناصر کا قلع قمع کیا جا سکے ورنہ اندیشہ ہے کہ سرمایہ داروں میں سے جو لوگ بچ رہیں گے وہ بغاوت اور انتشار پیدا

کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔ اس لئے جب تک اشتراکی حکومت کے لئے زمین بالکل ہموار نہ ہو جائے پرولتاری آمریت کا وجود ضروری ہے۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ پرولتاری آمریت کے ذریعہ سے ایک بین الاقوامی انقلاب برپا کیا جائے گا تاکہ دنیا کے تمام ممالک سے سرمایہ داری کی لعنت مٹادی جائے اور اشتراکیت کا کوئی مخالف نظام دنیا میں نہ باقی رہے۔

یہ پرولتاریہ کی آمریت ایک غیر معین مدت تک قائم رہے گی۔ جب اس کا کام ختم ہو جائے گا تو وہ از خود میدان سے ہٹ جائے گی۔ پھر دنیا میں کسی حکومت کی ضرورت نہ ہو گی ایک نراجی (Anarchic) کیفیت پیدا ہو جائے گی جس میں صرف معاشرتی اور معاشی تعاون کے ذریعہ سے دنیا کا کاروبار چلے گا کسی حکومت کا عمل دخل نہ ہوگا۔ یہ اشتراکیت کا اصلی اور حقیقی دور ہوگا۔ کیونکہ اشتراکیت کا قیام اس بات کا ثبوت ہوگا کہ اب دنیا کو کسی حکومت کی ضرورت نہیں ہے۔ مارکس کا خیال ہے کہ "حکومت جبر اور طاقت کا ایک مجسمہ ہے۔ ایک ناگزیر برائی ہے جس سے موجودہ نظام میں مفر ممکن نہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کیا جا چکا ہے، مارکس کا دعویٰ یہ تھا کہ "حکومتیں اپنے اختیارات ہمیشہ غالب معاشی طبقات یعنی انتفاع کرنے والوں کے اغراض و مفاد کی حفاظت کے لئے استعمال کرتی ہیں"۔ حکومت پر ہمیشہ سے ظالم طبقہ کا قبضہ رہا ہے۔ اسی وجہ سے حکومت جبر و ظلم کا کامل ترین مظہر رہی ہے جس کے ذریعہ سے ایک طبقہ دوسرے تمام طبقوں پر اپنا تسلط جماتا اور اُن سے منتفع ہوتا رہا ہے۔ اس لئے جب پرولتاریہ کی آمریت کے قیام کے بعد سرے سے کوئی طبقہ ہی نہ باقی رہے گا تو حکومت جو ہمیشہ طبقہ داری مفاد کی آلہ کار رہی ہے بے ضرورت ہو جائے گی۔ پرولتاریہ کی آمریت اپنا کام کر چکنے کے بعد اپنی مرضی سے آپ منتشر ہو جائے گی۔ تب اشتراکی نظام اپنی حقیقی صورت میں جلوہ گر ہوگا۔ معاشرتی زندگی کی طبقاتی تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے ساتھ وہ امتیازات بھی مٹ جائیں گے جنھیں یہ تقسیم وجود میں لائی تھی سوسائٹی میں کامل مساوات کا راج ہوگا۔ ایسی حالت میں حکومت جو جابرانہ طاقت کا مظہر ہے کیسے باقی

رہ سکتی ہے۔حکومت تو ہمیشہ اس لئے وجود میں آتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے غالب معاشی طبقات اپنے مفاد کی حفاظت کریں اور دوسرے تمام طبقوں کو اپنا غلام اور آلۂ کار بنا کر رکھیں۔طبقوں کا وجود مٹ جانے سے اس کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے گا۔اس لئے حکومت جو طبقاتی تقسیم کے لوازم میں سے ہے اپنی موت آپ مرجائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشتراکی سوسائٹی کے قیام کے بعد جب طبقاتی امتیازات ( Class-distinctions ) بالکل اٹھ جائیں گے بلکہ طبقات کا وجود ہی ختم ہو جائے گا تو جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا؟ خصوصاً جبکہ مارکس کے نزدیک جدلی عمل کا کامل ترین نمونہ اور مظہر اتم طبقہ واری نزاع ہی ہے

مارکس نے اس کا کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا ہے۔وہ کہتا ہے کہ طبقاتی امتیازات کے معدوم ہونے کے بعد معاشی زندگی کے دائرہ سے جدلی عمل خارج ہو جائے گا کیونکہ اس وقت دنیا سے معاشی کشمکش کا خاتمہ ہو چکا ہوگا۔البتہ معاشرتی اور عمرانی زندگی میں یہ عمل برابر جاری رہے گا۔لیکن اس کی شدت میں بے حد کمی واقع ہو جائے گی۔جو کچھ تغیرات یا انقلابات ہوں گے وہ معاشرتی اور تمدنی زندگی سے متعلق ہوں گے۔لیکن چونکہ یہ تغیرات و انقلابات بنیادی نہ ہوں گے اس لئے ان کے اثرات بھی بہت ضعیف ہوں گے۔

**تاریخ کا مادی نظریہ** مارکس کے زمانہ تک اشتراکیت ایک اخلاقی تحریک تھی۔اُوین ( Owen ) اور دوسرے حامیان اشتراکیت کو رائج الوقت نظام سرمایہ داری سے اس لئے نفرت نہیں تھی کہ وہ ایک از کار رفتہ نظام ہے جو انسانی ضروریات کا کفیل نہیں ہو سکتا، یا یہ کہ وہ ایک تاریخی ضرورت کی پیداوار تھا اور اب چونکہ وہ ضرورت باقی نہیں رہی ہے اس لئے اس کا وجود بے فائدہ ہے۔اُن کی نفرت کے اسباب محض اخلاقی تھے۔اوین اور اس کے ساتھیوں کو نظام سرمایہ داری سے اس لئے نفرت تھی کہ وہ

ایک ظالمانہ نظام تھا جس نے انسانیت، انصاف اور اخوت کے اصولوں کو پامال کر رکھا تھا جس میں ایک چھوٹا سا مالدار طبقہ اپنے ہم قوم افراد کی ایک کثیر تعداد کا خون چوس رہا تھا۔ اُس زمانہ تک اشتراکی تحریک کا مقصد پرولتاری آمریت کا قیام نہ تھا اور نہ اشتراکیت طبقاتی امتیازات کی دشمن تھی۔ اس کے پیش نظر صرف ایک ایسی سوسائٹی کا قیام تھا جس میں حق و انصاف کے اصولوں کے مطابق کام اور محنت کا معاوضہ دیا جائے اور انسانوں کے ساتھ انسانوں جیسا برتاؤ کیا جائے۔ بازار کی اشیاء کی طرح رسد اور طلب کا قانون انسانوں پر جاری نہ ہو۔ اس طرح سے اشتراکی تحریک مارکس سے پہلے ایک اخلاقی مقصد کی حامل تھی اور انسانوں کے اعلیٰ جذبات و حسیات سے اپیل کرتی تھی۔ تاریخ اور فلسفہ سے اُسے کوئی واسطہ نہ تھا۔

مارکس نے آکر اس اشتراکیت کا چولا بالکل بدل دیا اور پہلی مرتبہ اسبات پر زور دیا کہ اشتراکیت کا قیام ایک اخلاقی مقصد نہیں بلکہ ایک ناگزیر تاریخی وجوب (Historical necessity) ہے۔ تاریخ کے تمام مخفی رجحانات اور زمانہ کی ساری کارفرما قوتیں انسان کو اشتراکی نظام کی طرف بڑھائے لئے جا رہی ہیں۔ اس لئے اخلاق و انسانیت کے تقاضے نہیں بلکہ تاریخی اسباب اشتراکیت کے قیام پر لازماً منتج ہوں گے۔ مارکس نے بتایا کہ تاریخ کی ساری کشمکش معاشی اسباب و محرکات سے پیدا ہوئی ہے۔ ملک گیری کی لڑائیاں، مذہبی اصولوں کی خونریزیاں اور ایک ہی ملک کے مختلف عناصر میں باہمی خانہ جنگیاں، سب کی تہ میں معاشی اسباب کارفرما رہے ہیں۔ انسان کے ذہنی اور اخلاقی تصورات نہیں بلکہ اس کی مادّی ضروریات سیاسی انقلابات کا اصلی سبب ہیں۔ اخلاقی تصورات اور سیاسی نظریات معاشی رجحانات کا آئینہ ہیں۔ وہ کہتا ہے یہ صحیح ہے کہ تاریخ کی بڑی بڑی لڑائیاں مذہبی یا سیاسی اصولوں کے نام پر لڑی گئی ہیں، لیکن اس سے یہ حقیقت نہیں بدل سکتی کہ ان لڑائیوں کی اصلی علت اور ان کا حقیقی سبب معاشی ضروریات و محرکات ہی تھے۔ مذہب اور سیاست

کے نقاب میں انسان دراصل اپنی معاشی ضروریات اور مادی اغراض پوری کرنا چاہتا تھا۔کیتھولک اور پروٹسٹ فرقوں کی لڑائیاں کہنے کو تو مذہبی اصولوں کی خاطر تھیں لیکن اصلیت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ لڑائیاں اُس طبقہ داری کشمکش کا شاخسانہ تھیں جو جاگیرداری نظام کے اندر سے رونما ہوئی تھی۔ "تاجروں نے پروٹسٹنٹ مذہب کیوں اختیار کیا؟ اس لئے نہیں کہ یہ نیا مذہب ان کے کاروباری مفاد سے قریب تر تھا۔ اصلی سبب یہ تھا کہ انفرادیت بطور ایک طرز فکر کے ان کے ذہن پر قبضہ کر چکی تھی، اور روزانہ زندگی کے مسائل میں وہ انفرادی طرز خیال کے عادی ہو گئے تھے۔ اس لئے ایک ایسا مذہب جو خدا اور بندے کے انفرادی تعلق پر زیادہ زور دیتا تھا اور انسان کو انفرادی طور سے خدا کے سامنے جوابدہ تصور کرتا تھا، اس طبقہ کے اندرونی میلانات سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ یہ بات نہ تھی کہ تاجروں کا طبقہ مذہبی خلوص سے عاری تھا یا مذہب پر سطحی طور سے ایمان رکھتا تھا۔ نہیں۔ بلکہ ہر زمانہ کے عام انسانوں کی طرح اُس نے بھی مذہب کو اپنے ذاتی اقدار ( Personal values ) اور شخصی امیال و عواطف کے سانچہ میں ڈھال لیا تھا" ظاہر ہے کہ اس طبقہ کا ذاتی اور اندرونی میلان اس کے معاشی مفاد اور مادی اغراض کے سرچشمہ سے پھوٹا تھا۔

مارکس نے کارلائل اور اس کے ہمنواؤں کے اس خیال کی بھی پر زور تردید کی کہ تاریخ بڑے آدمیوں کے شخصی اعمال اور کارناموں سے تشکیل پاتی ہے۔ اگر تاریخی واقعات، سیاسی انقلابات اور بڑی بڑی لڑائیوں کے عقب میں معاشی اسباب اور مادی محرکات کارفرما ہوتے ہیں تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ کسی انسان کے شخصی اعمال خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو تاریخی واقعات پر کوئی قابل لحاظ اثر ڈال سکیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قیادت اور رہنمائی بھی تاریخ میں اپنا مقام رکھتی ہے۔ کیونکہ کوئی تحریک اُس وقت تک برومند نہیں ہو سکتی جب تک کوئی بڑا انسان اس کی رہنمائی نہ کرے۔ لیکن مارکس کہتا ہے کہ قیادت کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو خارجی موثرات سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتی ہو یا اُن قوتوں کو نظرانداز

کردیتی ہو جو اُس تحریک کو پیدا کرکے نشوونما دیتی ہیں حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو ہر تحریک کی قیادت کامیاب اُسی وقت ہوتی ہے جب وہ اُن قوتی اور میلانات کا صحیح ادراک و شعور حاصل کرے جن کے فعل وظہور کے نتیجہ میں وہ تحریک رونما ہوتی ہے۔ وہ قیادت جو ان رجحانات اور قوتوں کے فہم و شعور سے عاجز ہو یا اپنا سفینہ ان کے بہاؤ سے مخالف سمت میں لے جانا چاہتی ہو، حقائق کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخی واقعات وحوادث پر اگر کوئی عمل واقعتاً موثر ہو سکتا ہے تو وہ انسان کا اجتماعی عمل ہے جو افراد انسانی کے تعاون سے ظہور پذیر ہو۔ لیکن اجتماعی عمل بھی حقیقی معنوں میں مؤثر اسی وقت ہوتا ہے جب وہ طبقہ واری احساس پر مبنی ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان کسی مخصوص تصوّر کی بنیاد پر جسے وہ لے کر میدانِ عمل میں آیا ہو اپنے گرد متبعین کی ایک جماعت پیدا کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قومیت، نسل، وطن یا مذہب کی اساس پر نئی نئی جماعتیں قائم ہو جائیں لیکن مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کی شاہراہ پر دیرپا اور نہ مٹنے والے نقوش انسانوں کا وہی گروہ چھوڑ جاتا ہے جو کسی خاص طبقہ (CLASS) کی نمائندگی کرتا ہو۔ گویا مؤثر اجتماعی عمل اور طبقہ واریت لازم و ملزوم ہیں۔ جو بڑی بڑی مذہبی سیاسی یا معاشرتی تحریکیں دنیا میں سرسبز و کامیاب ہوئی ہیں ان کے سرگروہ اور قائدین بھی درحقیقت کسی نہ کسی طبقہ کے احساسات و تخیلات کی نمائندگی کر رہے تھے۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ موثر اجتماعی عمل سے مارکس وہ عمل مراد لیتا ہے جو کسی معاشی طبقہ سے سرزد ہو۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالنا غلط نہ ہو گا کہ مارکس کے خیال میں تاریخ کے بڑے بڑے انسان کسی نہ کسی صورت میں طبقہ واری کشاکش کی قیادت کا بوجھ سنبھالے ہوئے تھے۔ مارکسیت کا ایک حامی جی۔ ڈی۔ ایچ کول بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس کے نقطہ نظر کو اس طرح ظاہر کرتا ہے۔

"بڑے لوگ اپنے زمانہ کی تشکیل میں یقیناً حصہ لیتے ہیں۔ کیونکہ ان کی بزرگی اور عظمت وقت و زمانہ کے مطالبات سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ لیکن زمانہ کی تشکیل میں تنہا انہیں

کا حصہ نہیں ہوتا۔ اور نہ تاریخ کو بنانے اور بگاڑنے والی قوتوں میں انہیں کوئی خاص مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ منجملہ اور اسباب و موثرات کے جو تاریخ کی صورتگری کرتے ہیں، سب سے بڑا سبب اور سب سے زبردست قوت باہمی تعامل کا وہ سلسلہ ہے جو انسان کی تمدنی میراث اور اس کے ذہن کی تخلیقی قوتوں کے مابین ہر زمانہ میں بلافصل جاری رہتا ہے۔"

مارکس کے فلسفۂ تاریخ یعنی تاریخ کی مادی تعبیر (Materialistic interpretation of history) کے خلاف ایک عام اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس نے انسان کے ذہنی اور اخلاقی تصورات سے صرف نظر کرکے تاریخ کو بالکلیہ مادی قوتوں اور معاشی محرکات کی جولانگاہ قرار دے دیا ہے۔ اگر تاریخی واقعات و حوادث میں انسان کے ذاتی ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اس کے مادی حوائج یا معاشی تقاضے اتنے قوی ہیں کہ انسانی ذہن و روح کی تمام طاقتیں ان کے سامنے عاجز و درماندہ رہتی ہیں تو پھر یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے؟ اس لحاظ سے تو انسان مادی محرکات کا بیجان آلہ ہے جو منفعلانہ طور سے ان محرکات کو قبول کرتا اور ان کے رخ پر بہتا رہتا ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ایک جرمن مصنف (Otto Ruhle) لکھتا ہے:-

"تاریخ کی مادی تعبیر کو اس عامیانہ تصور سے کوئی واسطہ نہیں ہے کہ صرف غذا کی تلاش یا مادی حوائج کی تکمیل کا سوال تاریخ کی وہ تنہا قوت ہے جو انسان کے تمدنی اور معاشرتی ارتقاء پر موثر ہوتی ہے۔ ہاں تاریخ کا یہ تصور اُس بنیادی اصول کو تسلیم کرنے میں سب سے آگے ہے جسے اینجلس (Engels) نے مارکس کی وفات کے موقعہ پر اپنے ایک خطبہ میں بیان کیا تھا، یعنی یہ کہ انسان کو پیٹ بھر کر کھانا، تن ڈھکنے کو کپڑا اور پڑ رہنے کو ایک گوشہ چاہیئے قبل اس کے کہ وہ سیاسیات، مذہب، علم و فن اور اسی قبیل کی دوسری باتوں میں حصہ لے سکے۔ مادی تصور تاریخ کے حامیوں نے کبھی ایسی

یکطرفہ بات نہیں کہی کہ تنہا معاشی قوتیں ہی انسانی تاریخ کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کا کہنا صرف اتنا ہے کہ تاریخ کی تشکیل کرنے والی قوتوں میں سے معاشی محرکات و اسباب ہی غالب اور فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ اس بات پر بیشک انہیں اصرار ہے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے اس تصور کو قبول کیا انہوں نے ذہنی اور عقلی موثرات کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ انہوں نے نہ تو تصورات کی طاقت کو نظر انداز کیا اور نہ تاریخ کے ذہنی اور اخلاقی عناصر کی بے دقعتی کی۔ اس کے برعکس جب انہوں نے اس بات کو تسلیم کرلیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے تو نتیجہ کے طور پر انہوں نے انسان کے جملہ صفات وخصائص کی اہمیت کو تسلیم کیا جس میں اس کے ذہنی صفات، اس کی فکری قوتیں، اُس کا شعور اور اس کے تصورات بھی شامل ہیں۔ جس بات سے مادّی تصورِ تاریخ کے حامیوں کو چڑھ ہے وہ یہ ہے کہ محض فکری دنیا کے مظاہر، مثلاً تصورِ مطلق یا اخلاقی "انا" جنہیں جرمن عین پرستوں نے خارجی دنیا سے الگ کر رکھا تھا مجرد طور سے تاریخی ارتقار کے ضروری اور لازمی عناصر خیال کئے جائیں۔"

**مارکس اور عملِ فکر** (Thought process)

جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے مارکس نے جرمن عین پرستوں (Idealists) کے اس نظریہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تھا کہ انسان کے تمدنی اور معاشرتی ارتقار میں سب سے زیادہ طاقتور محرک خود انسانی افکار و تصورات کی قوت ہے اور یہ قوت اس کی خارجی زندگی سے بے نیاز اور اس کی مادّی خواہشات وضروریات سے بے تعلق ہو کر اپنا عمل کرتی ہے، گویا تاریخ کی رفتار ترقی مجرّد تصورات کی طاقت سے معیّن ہوتی ہے اور انسان کی خارجی زندگی اور اس زندگی کے تقاضے تاریخی ارتقار کے لئے قطعاً غیر مؤثر ہیں۔ اس طرزِ خیال کا سب سے بڑا نمائندہ خود ہیگل تھا جس کی نظر میں تاریخ بس

تصوّرِ مطلق کی داستان سفر ہے اور انسان کی خارجی زندگی اس تصوّر کے رخِ زیبا کا ایک عکس۔
مجرّد تصورات کی اس فعالیت اور اثر فرمائی کو مارکس نے بالکل رد کر دیا۔ اُس نے بتایا کہ خود
تصورات مادّی زندگی کی سرزمین سے پھوٹتے اور اپنے عہد کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتے ہیں۔
ہیگل کے بالکل برعکس مارکس نے ثابت کیا کہ خارجی حالات کے سامنے مجرّد تصورات بے بس
ہوتے ہیں۔ بلکہ اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خود تصورات زندگی کے مادّی حالات سے جنم لیتے
ہیں اور اپنے عہد کی جملہ مادّی خصوصیات کا مظہر ہوتے ہیں، اس لئے ہر دور کی خصوصیات فکر
اس کے خارجی ماحول سے زندگی حاصل کرتی اور اُسی کی قوتوں سے اثر پذیر ہوتی ہیں۔ پھر چونکہ مارکس
کے نزدیک معاشی ضروریات اور انسانی زندگی کے مادّی تقاضے ماحول کی تشکیل میں غالب حصّہ رکھتے
ہیں اس لئے بطور نتیجہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ افکار و تخیلات کی صورت بندی میں بھی زمانہ کے معاشی
نظام کا اثر سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ جی۔ ڈی۔ ایچ کول اس نظریہ کی تشریح یوں کرتا ہے:۔

"مارکس کے نزدیک ہر دور کے قانونی اور سیاسی نظامات اور وہ نظریات جو ان نظامات
کی تشریح اور تائید و حمایت میں قائم کئے جاتے ہیں، دراصل معاشی زندگی کی ضروریات
سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ قوانین و ضوابط، سیاسی ادارے اور اخلاقی نظریات اُن اصولوں
اور معیاروں ( Standards ) کو منضبط کرتے ہیں جن سے اُس دور کے معاشی
نظام کو قائم و برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے اور سوسائٹی کے عام معاشی حالات میں جو
تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں اُن کے اثرات اِن سب پر ناگزیر طور سے مترتب ہوتے
ہیں۔ کیونکہ معاشی تبدیلیاں ذرائع پیداوار کے استعمال کے نئے طریقوں سے روشناس
کر کے انسان کو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ مادّی اشیاء سے اپنے تعلقات
کی نوعیت کو اور خود آپس کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلے اور اسی کے مطابق

اُس سیاسی اور قانونی نظام میں بھی تبدیلی پیدا کرے جو ان تعلقات کو معین کرتا ہے:۔

اُوپر کے بیان سے دو باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مارکس کی رائے میں ذہنی افکار و تصورات مادّی زندگی کے حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور ان حالات کے قائم رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ پھر جب یہ حالات بدلتے ہیں تو انسانی فکر بھی اس تبدیلی سے مطابقت پیدا کرتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قدرت نے انسانی ضروریات کی تکمیل کے لئے وسائل پیداوار کا جو لاانتہا خزانہ جمع کر رکھا ہے اس کا استعمال انسان تدریجی طور پر سیکھتا ہے۔ ہر نئی ایجاد یا دریافت پیداوار کے لاانتہا قدرتی وسائل میں سے بعض ایسے وسائل کے استعمال کا راستہ کھول دیتی ہے جن سے کام لینے اور جنہیں کارآمد بنانے کے طریقوں سے انسان اُس وقت تک ناواقف ہوتا ہے۔ قدرتی وسائل سے بہرہ مند ہونے کے بعض نئے طریقوں سے انسان جب واقف ہو جاتا ہے تو اس کی یہی واقفیت کچھ اور مزید انکشافات کا سبب بنتی ہے حتیٰ کہ ایک خاص مدت گذرنے کے بعد جب اس طرح کے انکشافات و ایجادات سے انسان اچھی طرح اپنے گرد و پیش کے نئے وسائل کو استعمال کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو وہ مجبور ہوتا ہے کہ اس معاشی نظام میں تبدیلی پیدا کرے جس کے اندر اب تک وہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ کیونکہ پیداوار کے نئے طریقوں سے اُسی صورت میں کام لیا جا سکتا ہے جب اُن تعلقات کی نوعیت بدلی جائے جو انسان اور اشیائے مادّی نیز خود انسانوں کے مابین قائم ہیں۔ مروجہ معاشی نظام کے اندر رہ کر نئے انکشافات اور معلومات سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔ سوسائٹی کا رائج الوقت ڈھانچہ ان تازہ قوتوں کے عمل کو قبول کرنے میں مزاحم ہوتا ہے۔

اس طرح سے پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں وہ کشمکش رونما ہوتی ہے جس کا تذکرہ ہم اوپر کر چکے ہیں۔ انسان اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلنے پر مجبور ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبقوں کی ایک نئی تقسیم عمل میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی سیاسی اداروں، قانونی اور اخلاقی تصورات اور

طرزِ معاشرت میں انقلاب ناگزیر ہو جاتا ہے۔

مارکس کے مخالفین اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر مذکورۂ بالا استدلال صحیح مان لیا جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی افکار و تصوّرات کا ارتقا اس کی معاشی زندگی کے انقلابات سے عبارت ہے اور یہ کہ انسان صرف انہی معاشی حالات کے اندر فکر کر سکتا ہے جن سے وہ گھرا ہوا ہو۔ اس کا جواب کول ( Cole ) کے الفاظ میں سنئے وہ کہتا ہے :۔

"مارکس کا کہنا یہ نہ تھا کہ انسان کی ذہنی فعلیت صرف اُس کے معاشی ماحول کے دائرہ میں رہ کر کام کر سکتی ہے۔ مارکس جس حقیقت پر زور دینا چاہتا تھا وہ یہ ہے کہ انسان کے بے شمار تخیلات و افکار میں سے صرف وہی تخیلات عمرانی ارتقا پر مؤثر ہو سکتے ہیں جو زمانہ کے خارجی مسائل سے بے تعلق نہ ہوں۔ انسانی فکر سوسائٹی کے معاشی حالات سے مشین کی طرح نہیں پیدا ہوتی۔ وہ خود ایک قائم بالذات قوت ہے جو معاشی حالات پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ لیکن یہ قوت صرف اُن بنیادوں پر اپنی تعمیر بلند کرتی ہے جو اُسے اپنے زمانہ میں پہلے سے بنی بنائی ملتی ہیں۔ اُس کے عمل کا رُخ اور اس کی صورت و نوعیت وہ مسائل متعین کرتے ہیں جو زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ مارکس کو جس چیز پر اصرار ہے وہ یہ ہے کہ انسانی خیالات کا صرف وہ جزو حقیقی قدر و اہمیت رکھتا ہے جس کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے ہوتا ہے نہ کہ مجرد تصوّرات سے۔ اُس کا یقین تھا کہ خیالات عمرانی زندگی کی پیداوار ہیں۔ اگر انہیں اس زندگی کے متن سے جدا کر دیا جائے تو پھر وہ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ کائنات فطرت میں انسان کا صحیح مقام کیا ہے، ایک عمرانی مسئلہ ہے جسے انسان کی ہر نسل اپنے خارجی حالات زندگی کے لحاظ سے حل کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کا پورا اندازِ فکر اُس سوسائٹی کی فطرت سے متعین ہوتا ہے جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ان مسائل کا حل عمرانی حالات پر موقوف ہوتا ہے۔ نہیں، بلکہ خود ان مسائل کی شکل و نوعیت میں عمرانی اور تمدنی حالات کو بہت زیادہ دخل ہے۔ بات یہ ہے کہ ہر زمانہ کے مسائل مختلف ہوتے ہیں اور اس زمانہ کے مادی حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ وجود میں آتے ہی وہ اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ انہیں جلد از جلد حل کر دیا جائے۔ اسی لئے ہر زمانہ کے فلسفیانہ نظریات اور علوم و افکار اُن کوششوں کی ترجمانی کرتے ہیں جو عصری مسائل کو حل کرنے میں صرف کی جاتی ہیں۔"

اخلاق کے متعلق مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ کسی دور میں معاشی پیدائش د Economic production کا جو نظام رائج ہوتا ہے اُسی کے مطابق اور اُس سے ہم آہنگ بعض اخلاقی قدریں پرورش پاتی ہیں۔ ہر عمل کو اسی نسبت سے اچھا یا برا قرار دیا جاتا ہے جس نسبت سے وہ مروجہ معاشی نظام کے مطابق پیدائش دولت میں ممدّ و معاون ہوتا یا اُس میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اخلاق اور قانون کا پورا نظام اُن معاشی طبقوں کے تخیلات اور مفادات کے مطابق نشوونما پاتا ہے جو آلات و وسائل پیدائش پر قابض اور معاشی زندگی پر حکمراں ہوتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ کسی فعل کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اچھا یا برا ہے جب تک کہ وہ حالات نہ معلوم ہوں جن میں اس کا صدور ہوا ہے۔ کیونکہ جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے اس کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ اس بات پر موقوف ہے کہ وہ پیدائش دولت کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے یا اُسے مزید تقویت بخشتا ہے۔ جب ایک مرتبہ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا تو پھر اس نظریہ کو قبول کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں رہتی کہ سوسائٹی کی معاشی اور عمرانی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی احکام اور اخلاق کے معیار اور اصولوں میں بھی تبدیلی ہونی چاہئے اور یہ کہ کسی عہد میں جس اخلاقی معیار کو عمومیت حاصل ہوتی ہے وہ وہی ہوتا ہے جو رائج الوقت معاشی نظام کے مطالبات کو بہتر طور سے پورا کرتا ہے۔

اس طرح مارکس بھی افادیین ( utilitarians ) کے اس نظریہ سے متفق ہے کہ اخلاقی معیار واحکامات کوئی دائمی قدر نہیں رکھتے، بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن مارکس افادیین کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام افادۂ عام کی اساس پر مبنی ہوتے ہیں یعنی اُن کا مقصد زیادہ سے زیادہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ بھلائی ہوتا ہے۔ اس خیال کو رد کرتے ہوئے مارکس کہتا ہے کہ اخلاق کا دار ومدار عام انسانوں کی بھلائی پر نہیں بلکہ غالب معاشی طبقوں کی بہبود پر ہے۔ ہر زمانہ میں وہی اخلاقی قدریں رائج ہوتی ہیں جن سے مروّجہ معاشی نظام کی حمایت ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے تمام اخلاقی تصورات واقدار جلد یا بدیر معاشرتی زندگی سے خارج ہو جاتے ہیں۔ پھر چونکہ مروجہ معاشی نظام سے صرف غالب معاشی طبقے ہی فائدہ اُٹھاتے ہیں اس لئے اخلاقی قدریں بھی انہیں کے مفاد کی حفاظت کرتی ہیں اور ان کے مستقبل کی ضامن ہوتی ہیں جب تک غلامی کا معاشی نظام قائم تھا اطاعت، فرمانبرداری، عجز وانکسار اور فروتنی کو اعلیٰ ترین اخلاقی صفات خیال کیا جاتا تھا کیونکہ غلاموں میں اس نوع کی صفات جتنی زیادہ ہوں گی اسی نسبت سے آقاؤں کو اس بات کا اطمینان حاصل رہے گا کہ ان کے قائم شدہ حقوق اور غلبہ واقتدار کو کسی قسم کا خطرہ نہیں ہے۔ جاگیرداری نظام کے دور میں شجاعت، جاں نثاری اور شخصی وفاداری کی بڑی قدر تھی اور اخلاقی صفات میں ان کا پایہ سب سے بلند تھا کیونکہ اس نظام کے استحکام میں اس نوع کی صفات کو بڑا دخل تھا۔ نظام سرمایہ داری میں دور اندیشی، موقع شناسی اور مصلحت سازی کو انسان کی اخلاقی خصوصیات میں اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے کیونکہ تجارتی کاروبار اور لین دین میں ان خصائص کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں شخصی وفاداری کوئی قیمت نہیں رکھتی اور انکسار وفروتنی کا تو آج کل کہیں ذکر بھی نہیں ہے۔ شجاعت وجانبازی بھی اپنی قدر کھو چکی ہے۔ یہ صفات نظام سرمایہ داری کی فطرت کے خلاف ہیں۔ جہاں باہمی معاملات میں شخصی تعلقات کی کوئی قیمت نہ ہو، بلکہ دوستی، محبت اور قرابت کاروباری مفاد اور تجارتی منافع پر بے تکلف

قربان کردی جائے وہاں اس نوع کی اخلاقی صفات کا کیا کام ہو سکتا ہے۔ غرض ہر دور میں مارکس کے خیال کے مطابق انسان کی اخلاقی صفات میں سے صرف انہیں صفات کی قدر و اہمیت ہوتی ہے جو معاشی نظام کو کامیاب بنانے میں معاون ہوتی ہیں۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مارکس اور اس کے پیروؤں کی نظر میں قانون، اخلاق، مذہب، علوم و فنون، سیاسی ادارے اور معاشرتی آداب و رسوم، یہاں تک کہ زبان اور اس کے مختلف اسالیب بیان بھی زندگی کے مادّی تقاضوں اور مروجہ معاشی نظام کی ضروریات سے پیدا ہو کر نشو و نما پاتے ہیں۔ ہر دور میں جو معاشی نظام انسانی احتیاجات کا کفیل ہوتا ہے اُسی کی روح پورے دور کے فلسفیانہ نظریات میں، افکار و تصورات میں، اخلاق و تمدّن اور مذہب و معاشرت میں جاری ساری ہوتی ہے۔ معاشی نظام ہی وہ بنیاد ہے جس پر تمدّن کی بالائی عمارت کھڑی کی جاتی ہے اور یہی وہ اساس ہے جس پر انسانوں کے باہمی تعلقات قائم ہوتے ہیں، خواہ یہ تعلقات خانگی زندگی سے متعلق ہوں یا سیاسی اور معاشرتی زندگی سے۔ گویا زبان شعر میں کہا جا سکتا ہے:-

یک چراغیست دریں بزم کہ از پرتوِ آن ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند

---

# باب سوم

## مارکس اور ہیگل کی فکری لغزشیں

مارکس اور ہیگل دونوں نے جدلی عمل کی حقیقت سمجھنے میں ایک بڑی ٹھوکر کھائی ہے۔ جہاں تک ہیگل کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ دنیا میں اضداد کی کشاکش جاری ہے اس کی صحت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہ حقیقت بھی مسلّم ہے کہ ہر نظام حب ارتقاء کے

ایک خاص مرتبہ پر پہنچ لیتا ہے تو اسی کے اندر سے مخالف قوتیں نمودار ہو کر ایک نیا نظام ترتیب دیتی ہیں جو بالآخر اُس پر غالب آجاتا ہے اور یہ نیا نظام بڑی حد تک سابق نظام کی ضد ہوتا ہے۔ اگر ہیگل کا ادعا صرف یہی ہوتا تو اس کی صحت بالکل ناقابل تردید ہوتی۔ لیکن جب اس کے آگے وہ یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ ہر نیا تصور جو کسی تصور کی نفی کرتا ہے نفی شدہ تصور سے مل کر ایک نئی وحدت ترتیب دیتا ہے اور یہ نئی وحدت نفی شدہ تصور سے اس معنی میں وسیع تر ہوتی ہے کہ نفی شدہ تصور کی یاد اُس میں باقی رہتی ہے، تو وہ ایک منطقی تضاد کا ارتکاب کرتا ہے ہیگل نے پودے کی مثال پیش کی ہے جو تخم کے فنا ہونے کے بعد وجود میں آتا ہے مگر تخم کا پورا جوہر اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس سے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جب کسی تصور کے اندر سے اس کی ضد پیدا ہوتی ہے تو کچھ مدت کی باہمی کشمکش کے بعد ان دونوں کی مصالحت سے ایک ترکیب یافتہ وحدت وجود میں آتی ہے جس میں اصل تصور کا جوہر موجود ہوتا ہے۔ اس استدلال سے ہیگل قیمتوں کے حفظ conservation of values کا اثبات کرنا چاہتا ہے یعنی جدلی عمل سے اصلی قیمت کی کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی۔

ہیگل نے اپنے دعوے کے ثبوت میں تخم اور پودے کی جو مثال پیش کی ہے وہ زیر بحث تنقیح پر صادق نہیں آسکتی۔ سوال یہ ہے کہ کسی تصور کے اندر سے جب اُس کا مخالف یا عدو ظاہر ہوتا ہے تو ہم اُسے پہلے تصور کی ضد کیوں قرار دیتے ہیں؟ محض اس لئے کہ وہ اس کی نفی کرتا ہے، اس کو ضد کہنے کا مطلب تو یہی ہوگا کہ اصل تصور اور اس کی ضد میں کوئی وجہ اشتراک نہیں پائی جاتی۔ اب اگر ان دونوں تصورات میں کوئی قدر مشترک موجود نہیں ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ مخالف تصور میں اصل تصور کا کوئی جزو مخفی طور سے جذب ہو جائے یا ان دونوں کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب یافتہ وحدت پیدا ہو جائے؟ یہ تو اُسی صورت میں ممکن ہے جب نفی شدہ تصور اور اس کی ضد میں کسی نہ کسی پہلو سے کوئی ہم آہنگی یا یگانگت پائی جاتی ہو۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ان اضداد میں کوئی مخفی یگانگت

پائی جاتی ہے تو پھر ان دونوں کو ایک دوسرے کی ضد کہنا غلط ہوگا کیونکہ اضداد کی فطرت میں ایک دوسرے سے نفرت اور کامل مخالفت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ہیگل یہ عجیب وغریب نظریہ پیش کرتا ہے کہ دو مخالف تصوّرات جن میں سے ہر ایک کی بنائے وجود دوسرے کی مخالفت ہے باہم اس طرح ہم آغوش ہوتے ہیں کہ ان کی آمیزش سے ایک نئی وحدت نمو پذیر ہو جاتی ہے جس کے رگ وپے میں اصل تصوّر کا جوہر رواں دواں ہوتا ہے۔ یہ تو انتہائی الفت وموانست کا خاصہ ہے نہ کہ مخالفت وعداوت کا۔ دو مخالفوں میں اگر مصالحت کا کچھ بھی امکان ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ ان کی عداوت ومخالفت خالص نہیں ہے بلکہ کچھ موافقت کے عناصر لیئے ہوئے ہے لیکن ہیگل اضداد کی مصالحت اور ترکیب پذیری پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے جو سراسر مہمل ہے۔ اضداد میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصوّر کے بطن سے اس کی ضد نمودار ہوتی ہے تو وہ اس تصوّر کے ہر پہلو کی نفی نہیں کرتی بلکہ صرف اُن پہلوؤں کی کرتی ہے جو ناقص اور نادرست ہوتے ہیں۔ اس استدلال پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اولاً ہیگل کے نتائج اگر صحیح تسلیم کر لیئے جائیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ اضداد کی کشمکش منطق کی پابند ہے۔ حالانکہ اس مفروضہ کے لیئے کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یہ یقین کرنے کی کیا وجہ ہے کہ کسی خاص تصوّر کے اندر سے جب اس کا مخالف ظاہر ہو کر اس سے کشمکش کرتا ہے تو وہ صرف انہیں پہلوؤں کی نفی کرتا ہے جن میں کوئی نقص پایا جاتا ہو اور بقیہ پہلوؤں سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ افکار وتصوّرات اور مقابل نظامات کی کشمکش بڑی سمجھ بوجھ کے ساتھ ہوتی ہے۔ لیکن ہیگل نے کہیں بھی یہ نہیں بتایا کہ اس نزاع اضداد کے پیچھے کوئی سمجھ بوجھ بھی ہے۔ رہا مارکس تو وہ ایسے کسی حکیمانہ ارادہ کو بطور مفروضہ بھی تسلیم نہ کر سکتا تھا کیونکہ اس کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اُس کے منطقی نتائج سے دوچار ہونا پڑتا جن کے سامنے مادیت

کا سست بنیاد وجود فنا ہو جاتا۔

دوئم یہ خیال ہی سرے سے بے بنیاد ہے کہ تصورات اپنے مختلف پہلو رکھتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے ممیز، یا جدا کیا جا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر تصور ایک مکمل وحدت ہے جس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا اس لئے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی تصور کے مختلف پہلوؤں میں سے بعض کو اخذ اور بقیہ کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو بھی جو پہلو اخذ کئے جائیں گے اُن میں اور اصل تصور میں انفصال کے بعد کوئی قربت، یگانگت اور ہم رنگی باقی نہ رہے گی۔ ایک دوسرے سے جدا ہو کر وہ مختلف لذات ہو جائیں گے اور پھر یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ جو پہلو اخذ کر لئے گئے ہیں اُن میں اور اصل تصور میں کوئی نسبت یا علاقہ باقی رہ گیا ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اخذ کردہ پہلو اصل تصور کی ضد سے رشتہ قائم کریں۔

مثال کے طور پر تصور (الف) کے اندر سے اس کی ضد تصور (ب) پیدا ہوا۔ اب ہیگل کے نظریہ کی رُو سے تصور (الف) کے کئی پہلو ہیں۔ فرض کیجئے کہ ان کے نام ہیں الف۱ الف۲ الف۳ الف۴ الف۵۔ ان میں سے پہلے تین یعنی الف۱ الف۲ الف۳ ناقص ہیں۔ (ب) ان کی نفی کرتا ہے۔ لیکن (الف) کے دو پہلو الف۴ الف۵ ناقص نہیں ہیں۔ انہیں کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد (ب) اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے الف۱ الف۲ الف۳ جن کی نفی (ب) کرتا ہے اس کے مخالف ہوئے کیونکہ اگر اُن سے مخالفت نہ ہوتی تو (ب) ان کی نفی کیوں کرتا۔ لیکن الف۴ الف۵ کو وہ اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ الف۴ الف۵ اور (ب) کے درمیان کچھ نہ کچھ موانست ضرور ہے۔ اب صورت یہ ہوئی:-

(ب) ..... (الف) کی ضد ہے۔

(ب) الف۱ الف۲ الف۳ کی ضد ہے کیونکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

(ب) الف۴ الف۵ کی ضد نہیں ہے کیونکہ ان کی نفی نہیں کرتا۔

لہٰذا (الف۱ الف۲ الف۳) الف۴ الف۵ سے مختلف الذات بلکہ ان کی نقیض ہوئے۔ کیا دو مختلف الذات یا نقیض اجزاء ایک ہی تصوّر کے آغوش وحدت میں جمع ہو سکتے ہیں جبکہ اجتماع نقیضین محال ہے؟

پس معلوم ہوا کہ ہیگل کا استدلال غلط ہے اور اضداد میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

تاریخ کی شہادت بھی ہیگل کے نظریہ کے خلاف ہے۔ سترھویں اور اٹھارہویں صدی میں مذہب کے خلاف یورپ میں جو فکری بغاوت پیدا ہوئی تھی اس نے مذہبی انداز فکر کی کس خصوصیت کو باقی رہنے دیا؟ اس دور کے علمی اور فکری رجحانات میں مذہبی طرز تفکر کا کیا اثر پایا جاتا ہے؟ مذہب کا جوہر تو درکنار اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے فلسفہ، سائنس اور دیگر تمدنی علوم میں تو مذہبی فکر کا پرتو تک نظر نہیں آتا۔ مذہب کے خلاف اس زمانہ میں جو ردّ عمل پیدا ہوا تھا اس نے مذہب اور اس کی جملہ خصوصیات فکر کا نام و نشان تک مٹا دیا حتیٰ کہ آج مغربی ذہن اور مذہبی طرز تفکر میں اتنا ہی بُعد ہے جتنا دو مخالف نظامات فکر میں ہونا ممکن ہے۔

مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق سے کام لیتے ہوئے اسی غلطی کا اعادہ کیا جس میں ہیگل مبتلا ہو چکا تھا۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی معاشی نظام کے اندر سے جو مخالف قوتیں ظہور کرتی ہیں وہ کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد ایک نیا معاشی نظام ترتیب دیتی ہیں جو سابق نظام پر غالب آجاتا ہے، اس کو مٹا دیتا ہے مگر اس کے صالح اجزا اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لئے یہ نیا معاشی نظام سابق نظام سے اس معنی کر کے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ اس کی اعلیٰ خصوصیات اس نظام میں باقی رہتی ہیں۔ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے برٹرینڈرسل (Bertrand Russel) مشہور انگریزی مفکر لکھتا ہے:-

ہیگل کی طرح مارکس بھی یہ یقین رکھتا تھا کہ دنیا ایک منطقی ضابطہ کے مطابق ارتقار کی راہ پر آگے بڑھتی جارہی ہے۔ ایک مقام پر اینجلس ( Engles ) لکھتا ہے کہ جب کسی نظام کے اندر سے اس کا اندرونی تضاد (Inherent contradiction) ظاہر ہونے لگتا ہے تو اس تضاد کے رفع کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ پیدائش دولت کے بدلے ہوئے طریقوں میں ضرور موجود ہونا چاہیئے۔ اس چاہیئے کے لفظ میں ہیگل کے اس عقیدہ کی جھلک صاف نظر آتی ہے کہ زندگی منطق کی تابع ہے۔ لیکن کیا حقیقتاً زندگی اور منطق میں کوئی لازمی رشتہ ہے؟ کیا سیاسی کشمکشوں کا نتیجہ ہمیشہ کسی نہ کسی ترقی یافتہ نظام ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے؟ سلطنت روما پر وحشی جرمن قبائل کے حملوں سے کوئی بہتر معاشی نظام نہیں پیدا ہوا اور نہ اندلس سے عربوں کے اخراج نے کسی اعلیٰ تر نظام کی بنیاد رکھی۔

اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ سرمایہ داری نظام میں جاگیرداری نظام کی اعلیٰ خصوصیات کن معنیٰ کر کے محفوظ کہی جاسکتی ہیں۔ یا نظام غلامی کی قابل قدر صفات سے جاگیرداری نظام کس حد تک مستفید ہوا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نہ سرمایہ داری میں نظام جاگیرداری کی خصوصیات باقی ہیں اور نہ جاگیرداری نظام میں نظامِ غلامی کے کسی جزو کا سراغ ملتا ہے حقیقت یہ ہے کہ کسی عملی یا فکری تحریک کی منطقی تکمیل کے بعد جب مخالف رجحانات نمودار ہوتے ہیں تو یہ نہیں ہوتا ہے کہ نئے رجحانات اُس تحریک سے مل کر ایک نئی ترکیب اختیار کرلیں۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں مخالف رجحانات تحریک مذکور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کی جگہ ایک نئی تحریک پیدا کر دیتے ہیں جو پرانی تحریک کے ہر پہلو کی نفی کرتی ہے۔

برٹرینڈ رسل نے مارکس کی ایک اور کمزوری کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا

جاچکا ہے مارکس کے نزدیک تاریخی ارتقار کا اصل محرک معاشی طبقوں کی باہمی کشمکش اور نزاع ہے۔ اگر طبقاتی نزاع نہ ہو تو جدلی عمل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ تو پہلے ہی معلوم ہے کہ ترقی اور حرکت کا دارومدار تمام تر جدلی عمل پر ہے۔ لیکن مارکس نے یہ نہیں بتایا کہ اشتراکیت کے قیام کے بعد جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا۔ مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراکی سوسائٹی میں طبقاتی امتیاز معدوم ہوگا۔ کیونکہ یہ سوسائٹی طبقہ واریت سے پاک ہوگی۔ ایسی صورت میں طبقاتی نزاع بھی ختم ہو چکی ہوگی کیونکہ طبقوں کی عدم موجودگی میں طبقاتی نزاع کا وجود نہیں باقی رہ سکتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوں گے کہ اشتراکی سوسائٹی میں حرکت و ترقی کا سلسلہ بالکل رک جائے گا۔ کیونکہ ارتقا کا اصلی محرک (طبقاتی نزاع) ہی موجود نہ ہوگا۔ اس کا جواب مارکس نے یہ دیا ہے کہ اشتراکی سوسائٹی میں معاشرتی انقلابات تو ہوں گے لیکن سیاسی انقلابات نہ ہوں گے۔ اور یہ انقلابات بھی بہت نرم اور آہستہ رو ہوں گے۔ اس جواب سے شاید ہی کسی سوچنے والے دماغ کی تشفی ہو سکے۔ جب مارکس نے قطعی طور سے یہ کہدیا ہے کہ انسانی تمدن کی کل حرکت و ترقی معاشی طبقات کی باہمی نزاع پر موقوف ہے تو پھر ایک ایسی سوسائٹی میں تبدیلی اور ترقی کا عمل کیونکر جاری رہ سکتا ہے جس میں نہ معاشی طبقوں کا وجود ہوگا اور نہ طبقاتی نزاع کا نام و نشان۔

**مارکس کا نظریہ تاریخ** جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے مارکس نے تاریخی ارتقار کی تشریح میں مادّی محرکات اور معاشی قوتوں کے عمل پر سب سے زیادہ زور دیا اور یہ دعویٰ پیش کیا کہ انسانی شخصیّت اور اس کے ذاتی اعمال وعزائم تاریخی واقعات کی رفتار پر بہت معمولی اثر رکھتے ہیں۔ مارکس کے خیال میں تاریخی ارتقار کی اصلی کارفرما قوت معاشی طبقات کی کشمکش ہے۔ مشہور تاریخی شخصیتوں کی عظمت کا حقیقی راز یہ تھا کہ وہ اپنے زمانہ کے غالب میلانات کا رخ دیکھ کر کام کرتے تھے جن تحریکات کی زمامِ قیادت انہوں نے اپنے ہاتھ میں لی وہ زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوئی تھیں۔ اس

لیے تاریخ کی تشکیل میں ان شخصیتوں کا حصہ صرف اتنا تھا کہ انہوں نے عوام الناس کے قوائے عمل کو بے نتیجہ کوششوں میں ضائع ہونے سے بچا لیا اور ان کی توجہ کو ایسے امور و مسائل پر مرتکز کر دیا جنہیں عصری رجحانات میدان میں لائے تھے۔ بڑے سے بڑا انسان بھی کسی ایسی تحریک کو فروغ نہیں دے سکتا جو زمانہ کے عام رجحان اور اُن معاشی قوتوں سے متصادم ہو جو رائج الوقت نظامات پر مؤثر ہوتی ہوں۔ سیاسی انقلابات اور سماجی تغیّرات کے حقیقی اسباب دریافت کرنا ہو تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کے فعل و ظہور پر غور کرنا چاہیے جو رائج الوقت قانونی، سیاسی اور ملکیتی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کرتی ہوں، کیونکہ یہی قوتیں انقلاب آفریں تحریکات کے وجود میں آنے کا باعث اور سبب ہوتی ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تاریخی اسباب و علل کی تحلیل میں اتنی سادگی اور وضاحت پیدا کی جا سکتی ہے کہ اُسے ایک یا دو غالب میلانات پر محدود کیا جا سکے؟ مارکس نے غالباً ذہنی کاوش سے بچنے اور اپنے محبوب عقائد کی تشہیر کی خاطر تاریخی واقعات کو اس سادگی اور آسانی سے ایک غالب سبب کا معلول قرار دے دیا۔ ورنہ اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ تاریخی واقعات و حوادث کے اسباب ایسے پیچیدہ اور ان کی علتوں کے رشتے باہم اس قدر مربوط ہوتے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا یا ان کا مکمل تجزیہ کرنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ سیاسی سازشیں، جنسی رقابت و حسد، اقتدار کی ہوس، دبے ہوئے حوصلے، مذہبی جوش و خروش، اصلاحی جذبات اور اجتماعی کشمکش یہ سب اور دیگر اسباب مل کر بحیثیت مجموعی تاریخی واقعات کی تشکیل پر مؤثر ہوتے ہیں۔ اسی طرح غیر معمولی خصوصیات رکھنے والے بڑے بڑے افراد تاریخ پر جو نقوش ثبت کر گئے ہیں اُن سے بھی بالکل صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ممکن ہے کہ بڑے لوگ اپنے زمانہ کی آواز ہوں اور محض اُن تحریکوں کی نمائندگی کرتے ہوں جو خارجی حالات کی رفتار سے پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن یہ

کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان تحریکات کی رفتار اور ان کے نتائج پر ان لوگوں کی شخصیتیں فیصلہ کن اثر ڈالتی ہیں
ان تمام تاریخی عوامل (factors) کو جو انسانی فطرت سے کسی طرح کم پیچیدہ نہیں ہیں ایک سادہ
ضابطہ (formulæ) میں تحلیل کرنے کی کوشش کرنا نظریہ سازی کی خاطر واقعات کا خون کرنا ہوگا۔
بے شمار حوادث تاریخ کی رفتار اور سمت ترقی پر مؤثر ہوتے ہیں۔ کتنے اتفاقات ہیں کہ اگر واقع نہ ہوتے
تو ہماری تاریخ کچھ اور ہوتی۔

مانا کہ بڑی بڑی تحریکیں معاشی اسباب سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر بھی اکثر اوقات ایک معمولی سا
واقعہ اس بات کا فیصلہ کر دینے کے لئے کافی ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کس تحریک کو آخری فتح نصیب
ہوگی۔ ٹراٹسکی نے روسی انقلاب کی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اس کے پڑھنے کے بعد مشکل ہی سے
کوئی شخص یہ یقین کر سکتا ہے کہ لینن کی شخصیت نے انقلاب اور اس کے نتائج میں کوئی فرق نہیں پیدا
کیا اور یہ کہ اگر حکومت جرمنی اس کو روس جانے کی اجازت نہ دیتی تو بھی واقعات کی رفتار وہی
ہوتی۔ وزیر متعلقہ جس نے لینن کو روس جانے کی اجازت دی اگر طبیعت کے معمولی تکدر کا شکار
ہو جاتا اور ہاں کی جگہ نہیں کہہ دیتا تو کون کہہ سکتا ہے کہ روسی انقلاب کی شکل و نوعیت یا اس کے
نتائج میں کوئی فرق نہ پڑتا۔ چند اور مثالیں لیجئے۔ جس وقت فرانس کی انقلابی افواج اپنے ہمسایوں
سے نبرد آزما تھیں اور پروشیا کی فوجوں کے خلاف والمی (Valmy) کے میدان میں معرکہ کارزار
گرم ہو رہا تھا اگر بخت و اتفاق سے اُس وقت پروشیا کی فوجوں کو کوئی قابل جنرل مل جاتا تو بہت
ممکن ہے کہ پروشیا والے انقلاب فرانس کی تحریک کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتے۔ اگر ہنری ہشتم
جذبات عشق سے مغلوب ہو کر اینی بولین کے دام محبت کا اسیر نہ ہو جاتا تو آج شاید ریاستہائے متحدہ
امریکہ کا وجود نہ ہوتا۔ کیونکہ یہی واقعہ بادشاہ انگلستان اور پاپائے روم کی باہمی مخالفت کا سبب
بنا اور اسی وجہ سے انگلستان نے پاپائے روم سے اپنا تعلق منقطع کیا۔ اس انقطاع کا ایک نتیجہ خیز

پہلو یہ تھا کہ انگلستان نے امریکہ پر پرتگال اور اسپین کے حق ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ پوپ نے امریکہ کو بطور عطیہ ان دونوں ممالک کے حوالے کیا تھا۔ اس تاریخی اتفاق کی وجہ سے انگلستان نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کیا۔ ورنہ اگر وہ بدستور کیتھولک رہتا تو آج یا تو ریاستہائے متحدہ امریکہ شاید اسپینی امریکہ میں شامل ہوتیں۔

اگرچہ تاریخی اتفاقات کو انسان کے سیاسی اور عمرانی ارتقا میں اس حد تک دخیل سمجھنا ایک قسم کا غلو ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اکثر اوقات تاریخی حوادث واقعات کی عام رفتار کو بالکل بدل دیتے اور بڑی بڑی تحریکات کے مستقبل کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔

**انقلابِ فرانس** مارکس نے اپنے نظریہ تاریخ میں انقلاب فرانس کو خاص اہمیت دی ہے اور اس کو معاشی طبقات کی باہمی کشمکش کی ایک بیّن مثال قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ انقلاب پرانے جاگیرداری نظام کے خلاف بورژوا یعنی متوسط طبقوں کی بغاوت کا نتیجہ تھا۔ اس بغاوت کی آگ بہت عرصہ سے اندر اندر سُلگ رہی تھی کیونکہ پیدائش دولت کے رائج الوقت نظام نے ملک کو ایک عام معاشی بدحالی میں مبتلا کر دیا تھا۔ جب حالات روز بروز بدتر ہوتے گئے تو بالآخر متوسط طبقہ نے تنگ آکر اُس معاشی اور سیاسی نظام کو برباد کرنے کی ٹھان لی جو نئی معاشی قوتوں کی راہ میں حائل ہو کر ان کے عمل کو روک رہا تھا۔

انقلاب فرانس کی مذکورۂ بالا توجیہ میں مارکس نے اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا کہ رائج الوقت سیاسی نظام کے خلاف جس طبقہ میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ بےچینی پیدا ہوئی وہ فرانس کے ارباب علم اور اصحاب فکر کی جماعت تھی۔ اسی جماعت نے ملک میں سب سے پہلے بغاوت کے جراثیم پھیلائے تھے۔ لیکن یہ جماعت اُن معنوں میں کسی معاشی طبقہ کی تعریف میں نہ آسکتی تھی جس میں مارکس نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طبقہ کے افراد پر مشتمل تھی۔

اس میں اُمرا بھی شامل تھے، متوسط طبقہ کے لوگ بھی تھے اور عزبت و افلاس کے مارے ہوئے روسو (Rousseau) جیسے لوگ بھی تھے۔ اس کے علاوہ ابتدا میں اس انقلابی تحریک کا مقصد یہ نہ تھا کہ رائج الوقت سیاسی نظام کو بالکل برباد کر ڈالا جائے اور اس کی جگہ ایک نئے نظام کی داغ بیل ڈالی جائے۔ جو چیز ابتداءً انقلابیوں کے پیش نظر تھی وہ صرف یہ تھی کہ نظم و نسق کی خرابیاں دور ہوں، محصولات کا بار کم کیا جائے اور ہر شخص کو ترقی اور حصولِ معاش کے مساوی مواقع دیئے جائیں۔ بادشاہ اور شاہی طرز حکومت کی مخالفت کا کوئی شائبہ تک نہ تھا، بلکہ بادشاہ کی ذات ہی آغاز انقلاب میں عوام کی امیدوں کا مرجع و مرکز تھی اور اسی سے رعایا کو نظم و نسق کی اور معاشی اصلاح کی توقع تھی۔ شاید ہی فرانس کے کسی بادشاہ کو عوام میں اتنی مقبولیت اور ہر دلعزیزی حاصل رہی ہو جتنی لوئی شانز دہم کو اُس وقت حاصل تھی جب اس نے اسٹیٹس جنرل (State General) یعنی فرانسیسی پارلیمنٹ کو طلب کیا تھا۔ البتہ جب شاہی خاندان اور خصوصاً بادشاہ بیگم کے اعمال و اقوال نے اِن توقعات پر پانی پھیر دیا اور رعایا کے دل میں بادشاہ کی طرف سے امید کا کوئی گوشہ باقی نہ رہا تب اس تحریک نے رائج الوقت سیاسی نظام کے خلاف ایک مہیب بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جمہور فرانس کی بےچینی میں معاشی اسباب اور خصوصاً مروجہ طریق محصول کو بہت بڑا دخل تھا، کیونکہ جب تک عوام الناس کی اکثریت آسودہ حال رہتی ہے اس وقت تک کسی ملک میں انقلابی ہیجان نہیں پیدا ہوتا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ نظم و نسق کے فرسودہ نظام اور ناروا قوانین نے معاشی پیدائش پر ہر طرح کی پابندیاں عائد کر رکھی تھیں، مگر اس کے باوجود یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ فرانس کے سوا دوسرے مغربی ممالک میں جہاں کے معاشی حالات بالکل اسی نوعیت کے تھے یہ انقلابی کیفیت کیوں نہ رونما ہوئی۔ اٹھارویں صدی میں یورپ کے اکثر ممالک اسی معاشی ابتری اور

بد حالی میں مبتلا تھے اور بعض ممالک میں تو حالات فرانس سے زیادہ بدتر ہو چکے تھے۔ مگر کہیں بھی فرانس کی طرح بغاوت کے آثار نہیں پائے جاتے تھے۔

مارکس نے انقلاب فرانس کے جن حقیقی اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے ان کے متعلق تعجب خیز بات یہ ہے کہ ایک ملک میں تو ان کا اثر اس قدر نمایاں تھا اور دوسرے ممالک میں جہاں حالات بالکل مماثل تھے ان کے اثرات کا کہیں پتہ نہ تھا۔ پھر اس سارے دور میں نہ تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا ظہور ہوا اور نہ حالات پیداوار میں کوئی تبدیلی عمل میں آئی جسے ذہنی انقلاب کا پیش خیمہ کہا جا سکے۔ بڑی بڑی صنعتوں کا پتہ تک نہ تھا۔ چند تجارتی ادارے البتہ موجود تھے جن کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا تو درکنار حکومت ان کے لئے تمام ممکن سہولتیں پہنچانے میں پیش پیش تھی۔ مختصر یہ کہ حالات پیداوار میں کوئی اہم تغیر نہیں واقع ہوا تھا۔ معاشی تمول اور سیاسی اثر ورسوخ کی تقسیم تقریباً ایک صدی سے یکساں حالت میں تھی۔ فرانس کے انقلاب کا حقیقی سبب تلاش کرنا ہو تو ان جدید تخیلات اور تازہ افکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو عام انسانوں کے ذہنی میلانات اور ان کے نقطۂ نظر کو تبدیل کر رہے تھے۔ اسی ذہنی ہیجان نے انقلاب برپا کیا اور پھر اس انقلاب کے بطن سے نئے قوانین، نیا سیاسی اور ملکیتی نظام پیدا ہوا جس نے بالآخر حالات پیداوار کو بالکل بدل ڈالا۔ کسان اب اپنی زمینوں کے مالک ہو گئے۔ متوسط طبقوں نے سیاسی اور معاشی آزادی کے حصول کا محبوب مقصد پا لیا۔ پس پیدائش دولت کی نئی قوتوں نے سیاسی پابندیوں اور معاشی زنجیروں کو نہیں توڑا۔ یہ قوتیں تو ہمیشہ کی طرح جمود و سکون کی حالت میں تھیں۔ البتہ انسانی ذہن کے نئے افکار و تصورات کی جولانی اور ان کی بے پناہ طاقت تھی جس نے فرانس کو اس کی زنجیروں اور بیڑیوں سے رہائی دلائی اور معاشی پیدائش کی نئی قوتوں کا راستہ کھول کر نئے حالات پیداوار کی بنیاد رکھی۔

معاشی محرکات کی بالادستی اور معاشی قوتوں کی انقلاب آفرینی پر زور دیتے ہوئے مارکس نے

خاندانی زندگی کی ابتدا اور اس کے مضمرات و نتائج پر صحیح طریقہ سے غور نہیں کیا ورنہ اُس پر اپنے نظریہ کا سقم بہت جلدی ظاہر ہو جاتا۔ خاندانی زندگی اس بحث میں سب سے زیادہ اہمیت اس لئے رکھتی ہے کہ انسان کی معاشی سرگرمیاں خاندانی نظام ہی کے ذریعہ سے تکمیل کو پہنچیں۔ اور یہی وہ پہلا نظام تھا جس کی بنیاد پر انسان کی معاشی زندگی اور اِس زندگی کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ نہایت قدیم زمانہ میں جب انسان زراعت و فلاحت کے فن سے ناواقف تھا اور محض جنگلی درندوں کے شکار سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لئے غذا فراہم کرتا تھا، اُس وقت بھی خاندانی زندگی اس کی معاشی سرگرمیوں کی شرطِ مقدم تھی۔ مرد شکار پر جاتا تھا اور عورت بچوں کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ پھر جب مرد شکار سے کر گھر واپس آتا تو عورت کا کام یہ تھا کہ وہ شکار سے گوشت نکالے اور اُسے پکا کر تیار کرے۔ اس طرح سے افراد خاندان کا باہمی تعاون اس وقت بھی معاشی کاروبار کے لئے ضروری تھا۔ اس کے بعد جب زراعتی دور آیا تو خاندانی نظام کی اہمیت اور بڑھ گئی کیونکہ اس دور میں نہ صرف عورت زرعی کاروبار میں حصہ لیتی تھی بلکہ چھوٹے بچوں سے بھی معاشی زندگی میں بہت کچھ مدد حاصل ہو جاتی تھی۔ چنانچہ اس زمانہ میں اولاد کی کثرت ایک بڑی نعمت خیال کی جاتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کے اولاد زیادہ ہوتی اس کے لئے مادی مرفہ الحالی کا حصول بھی سہل ہوتا۔ غرضکہ تاریخ کے ہر دور میں خاندانی نظام کو معاشی سرگرمیوں میں ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ لیکن خاندانی زندگی کا سبب وجود کیا ہے اور وہ کونسی معاشی قوت ہے جس نے خاندانی نظام کی بنیادوں کو استوار کیا۔ غور سے دیکھا جائے تو خاندان افراد انسانی کے صنفی میلانات اور جنسی خواہشات کا براہ راست نتیجہ ہے صنفی میلانات اور جذبات شہوانی کے بغیر خاندان کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ انسان ان جذبات و میلانات سے یکسر خالی ہوتا تو کیا خاندانی نظام وجود میں آسکتا تھا؟ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اگر انسان صنفی جذبہ نہ رکھتا ہوتا تو باہمی تعاون اور رفاقت و الفت کا کوئی رشتہ ہی نہ پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت

میں بھی اجتماعی زندگی کی کوئی نہ کوئی اکائی ضرور ہوتی اور موانست و مودّت کے تعلقات پھر بھی انسانوں کو ایک رشتہ میں مربوط کر دیتے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایسی صورت میں انسانی تعلقات کی صورت بندی اور اجتماعی زندگی کی اکائی جیسی بھی ہوتی وہ خاندانی زندگی سے بالکل جدا اور بہت مختلف ہوتی۔ ماں باپ، بھائی بہن، بیوی شوہر، داماد اور خسر کے جو رشتے خاندان کو اس کی خصوصیت عطا کرتے ہیں ان کا وجود نہ ہوتا۔ تعلقات ہوتے مگر ان کی وہ شکل و نوعیت نہ ہوتی جو خاندانی زندگی میں ہوتی ہے۔ بہر حال خاندانی زندگی جس شکل میں آج موجود ہے اور ہمیشہ سے موجود رہی ہے وہ صاف طور سے صنفی خواہشات اور صنفی جذبات کی پیداوار ہے۔ لیکن ان جذبات و خواہشات کو معاشی محرکات کسی طرح نہیں کہا جا سکتا۔ ان کا خود ایک مستقل وجود معاشی اغراض و ضروریات سے الگ ہے۔

خاندان کے وجود میں آنے کا اصل سبب یہ نہیں ہے کہ وہ معاشی اغراض کے لئے تعاون کی بہترین شکل ہے۔ کیونکہ معاشی ضروریات کے لئے تعاون اور اشتراک عمل کی اس سے بہتر صورتیں پیدا کی جا سکتی ہیں اور پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ مزدوروں کی انجمنیں ان کے معاشی مفادات و اغراض کو خاندان کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بہتر طور سے پورا کرتی ہیں۔ اس کے باوجود ان انجمنوں کے قیام نے مزدوروں کو خاندان سے مستغنی نہیں کر دیا۔ خاندان کا وجود درحقیقت انسانی کوششوں کا مرہون منت نہیں ہے بلکہ فطری اسباب کا نتیجہ ہے جو تمام تر غیر معاشی ہیں۔ ماں بچوں سے اس لئے محبت نہیں کرتی کہ اس کے پیش نظر معاشی اغراض کی تکمیل ہوتی ہے۔ باپ، بیٹے، بھائی، بہن اور زن و مرد کی الفت و معاونت معاشی محرکات سے بے نیاز ہے۔ جو چیز خاندانی نظام کو استحکام بخشتی اور اس کے وجود کو موثر بناتی ہے وہ باہمی الفت کی فطری کشش، خاندانی روایات سے وابستگی اور وہ خلقی خصوصیات ہیں جو ایک مورث کی اولاد ہونے کی وجہ سے افراد خاندان میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام محرکات جو یکسر غیر معاشی

ہیں، خاندان کو ایک منظم ادارہ بناتے ہیں، لیکن ان غیر معاشی محرکات واسباب کا ایک نتیجہ معاشی اغراض کے حصول کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ معاشی بہبود خاندانی زندگی کا نتیجہ اور جنسی میلانات اس کا سبب ہیں۔ مارکس اور اس کے پیرو فوراً اس نتیجہ کو سبب قرار دیکر بول اٹھتے ہیں کہ دیکھو خاندانی نظام تک انسان کے معاشی اغراض سے وجود میں آیا ہے یہ لطیف مغالطہ جس کے ذریعہ سے ہر نتیجہ کو سبب بنا دیا جاتا ہے مارکس اور اس کے پیروؤں کے لئے بہت کارآمد ہے اور ہمیں اس بات کی داد دینی چاہئے کہ انہوں نے اس دیدہ دلیری سے کام لینے میں کبھی بخل نہیں کیا۔

بہرحال اتنا تو سبھی مانتے ہیں کہ خاندانی نظام پیدائش دولت کا ایک وسیلہ ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے کہ الفت مادری، شفقت پدری اور اسی نوع کے دیگر جذبات جن کو معاشی اغراض سے کوئی تعلق نہیں ہے، خاندانی زندگی سے فنا ہو جائیں۔ خاندانی روایات کی تعظیم و تکریم، عزیزوں کا خیال اور مصیبت میں اُن سے ہمدردی، والدین کی خدمت اور اسی قبیل کی خصوصیات جو خاندانی زندگی کو انسان کی عام زندگی سے ممیز کرتی ہیں، بالکل مٹ جائیں اور اس کی جگہ صرف معاشی اغراض اور مادّی مفاد کا تخیل افرادِ خاندان میں باقی رہ جائے تو اس نظام کا کیا حشر ہوگا؟ کیا اس کی پوری تنظیم ڈھیلی اور سست نہ پڑ جائے گی؟ کیا معاشی مفاد کا خیال افرادِ خاندان میں باہمی کشمکش پیدا کر کے خاندان کی مشترکہ مساعی کو کمزور کر دینے کا باعث نہ ہوگا؟ یہ ممکن ہے کہ خاندان کے چند افراد کو مشترکہ دولت میں سے کچھ حصہ زیادہ مل جاتا ہو اور وہ مادّی فوائد سے نسبتاً زیادہ متمتع ہوتے ہوں۔ پھر بھی جب تک خاندانی روایات اور باہمی الفت و معاونت کی روح زندہ ہے اُس وقت تک اس تنظیم کا کوئی رکن بالکل قلاش اور فاقہ کش نہ ہوگا۔ لیکن اگر افرادِ خاندان پر معاشی محرکات کا غلبہ ہو جائے اور الفت و قرابت کی زنجیریں ڈھیلی پڑ جائیں تو یہ پورا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور اس کی برہمی سے افرادِ خاندان کو جو نقصان پہنچے گا وہ بحیثیت مجموعی اُس نقصان سے کہیں زیادہ ہوگا جو انہیں خاندان کی مشترکہ

دولت میں سے نامساوی حصہ ملنے کے باعث برداشت کرنا ہوتا تھا۔ جب تک خاندان میں غیر معاشی محرکات قوی الاثر تھے معاشی اغراض بھی پورے ہوتے تھے اور پیدائش دولت کا کام بھی بخوبی انجام پاتا تھا۔ جونہی معاشی زاویہ نگاہ مسلط ہوا باہمی رقابتوں نے خاندان کا شیرازہ بکھیر دیا۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ غیر معاشی محرکات ہی خاندانی زندگی کا سبب وجود ہیں اور انہیں محرکات کی قوت سے اس کے اندر نظم و استحکام پیدا ہوتا ہے؛ معاشی اغراض کی تکمیل اس زندگی کا نتیجہ ہے نہ کہ سبب۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ دنیا میں اس وقت تک جتنے معاشی نظامات قائم ہوئے ہیں اُن سب کے عقب میں خاندانی نظام کی قوت موجود تھی کیونکہ یہی نظام اجتماعی زندگی کی مستحکم ترین اساس اور ان کی اکائی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو ہر معاشی نظام غیر معاشی قوتوں اور غیر معاشی محرکات کی بنیادوں پر استوار رہا ہے اور مارکس کے نظریہ کے بالکل برخلاف غیر معاشی قوتیں انسان کی زندگی پر ہمیشہ حاوی رہی ہیں حتیٰ کہ معاشی زندگی کی اکائی اور اس کی اساس یعنی خاندانی زندگی بھی غیر معاشی محرکات کے بل پر قائم و مستحکم ہے۔ اگر یہ محرکات باقی نہ رہیں تو معاشی زندگی کے لئے کوئی بنیاد نہیں رہتی اور اس کا وجود ہی خطرہ میں آجاتا ہے۔ لیکن اشتراکیت کی سب سے پہلی زد خاندانی نظام ہی پر پڑتی ہے۔

قومی زندگی کی حالت بعینہٖ وہی ہے جو چھوٹے پیمانہ پر خاندان کی ہے۔ یہ زندگی قدرتی اسباب کی پیداوار ہے جس کی تشکیل میں انسان کے ارادہ اور مرضی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی بنیاد اس لئے نہیں پڑی کہ اس کے بغیر معاشی اغراض کا حصول ممکن نہ تھا یا پیدائش دولت کی قوتیں پوری طرح بروئے کار نہ آسکتی تھیں۔ بغیر کسی ارادہ اور کوشش کے قومی زندگی خود بخود اس مقصد کو پورا کرتی ہے اور اکثر حالتوں میں لوگوں کو اس کا شعور تک نہیں ہوتا کہ اس زندگی سے یہ مقصد بھی پورا ہو رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قومی زندگی کن بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ قومی سرگرمیوں اور اجتماعی مساعی کا سرچشمہ کہاں ہوتا ہے اور افراد قوم کو کونسی قوتیں باہم مربوط کرتی ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں

ہے کہ ملک و وطن کی محبت، قومی روایات کی الفت، ہم وطنی اور نسلی وحدت کا احساس، مزاجی افتاد کی یکسانیت اور قومی طبیعت کے اثرات افراد قوم کو ایک ہی رشتہ میں پرو دیتے ہیں؛ پھر جب اس ربط و انضمام سے قومی زندگی کی بنیادیں مضبوط ہو جاتی ہیں تو اس کے مادی فوائد اور معاشی سود مندیاں خود بخود نظر آنے لگتی ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ معاشی اغراض کا تصادم بالکل ناپید ہو۔ حقیقت تو یہ ہے کہ معاشی اغراض و مفاد اور معاشی محرکات اُن غیر معاشی محرکات سے قدم قدم پر متصادم ہوتے ہیں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے۔ طبقہ واری نزاع بھی ہوتی ہے۔ مختلف مفادات کی باہمی کشمکش بھی جاری رہتی ہے۔ لیکن جب تک قومی زندگی پر غیر معاشی محرکات غالب رہتے ہیں اس وقت تک معاشی کشمکش کے باوجود قومی استحکام اور اجتماعی تنظیم کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔ وطن کی الفت، قومی روایات سے وابستگی اور ایک ہی نسل و قوم ہونے کا احساس اس تصادم اور کشمکش سے زیادہ قوی الاثر ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی لئے قومی زندگی کا نظم برقرار رہتا ہے۔ غیر معاشی محرکات کا معاشی محرکات پر غلبہ ہی قومی استقرار کا ضامن ہوتا ہے۔ جس نسبت سے کسی قوم میں غیر معاشی محرکات کی قوت معاشی محرکات کی قوت پر غالب رہتی ہے اسی نسبت سے علی الترتیب قوم میں طبقہ واری بندشیں سخت یا ڈھیلی اور طبقاتی امتیازات نمایاں یا مبہم ہوتے ہیں اور اسی نسبت سے قوم کے ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ سے ناجائز فائدہ اٹھانا دشوار یا آسان ہوتا ہے۔

اگر مارکس کے نظریہ کے مطابق طبقہ واری نزاع تاریخ کی غالب حقیقت ہوتی اور محض معاشی مفاد کا تخیل ہی اقوام کے جملہ طبقوں کا محرک اعمال ہوتا تو کوئی قوم ایک مختصر عرصہ سے زیادہ اپنے وجود و بقا کی حفاظت کرنے میں کامیاب نہ ہو سکتی۔ موجودہ جنگ اور اس کی تباہ کاریاں مارکس کے اس غلط نظریہ کا سب سے زیادہ مسکت جواب ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ اس جنگ میں شہری آبادیوں کو جان و مال کا جتنا نقصان اٹھانا پڑ رہا ہے اتنا اس سے پہلے کسی جنگ میں نہیں اٹھانا پڑا تھا۔ ان شہری آبادیوں کی غالب اکثریت کس طبقہ کے افراد پر مشتمل ہے؟ انہیں غریب مزدور دل

کسانوں اور ادنیٰ یا متوسط طبقہ پر جو مارکس کی شریعت میں پرولتاریہ کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اگر اس طبقہ میں اپنے ظالم حکمرانوں اور بورژوا مستفعین کے خلاف بغاوت اور شورش کا کوئی معقول سبب ہو سکتا ہے تو وہ موجودہ جنگ کی تباہ کاریاں ہیں جن کا اثر سب سے زیادہ غریب مزدوروں اور کسانوں پر پڑتا ہے، جس کی شعلہ سامانیوں نے ان کے گھروں کو خاکستر بنا دیا ہے اور ان کے اہل و عیال اور خود ان کی جانوں کو ہر لحظہ خطرہ میں مبتلا کر رکھا ہے۔ کیا انگلستان کے غریب مزدوروں اور مفلوک الحال نچلے طبقوں سے زیادہ کوئی اس دردناک مصیبت اور ہیبتناک خون آشامی کا ذائقہ شناس ہو سکتا ہے؟ پھر انگلستان کا یہ غریب اور کثیر التعداد طبقہ اُن شدائد و مصائب پر کیوں راضی ہے؟ کیا اس لیے کہ جنگ کے بعد بورژوا حکمراں اس کے خون گرم کی گردش اور اس کے دست و بازو کی قوت سے ناجائز انتفاع حاصل کریں؟ اگر طبقہ واری کشمکش کچھ بھی حقیقت رکھتی ہوتی تو آج جبکہ شہروں پر رات آسمان سے آگ برستی ہے اور سینکڑوں ہزاروں انسانوں کو موت کی بدحالیوں اور زندگی کی جانکاہ اذیتوں میں مبتلا کر دیتی ہے اس کشمکش کا موثر ترین مظاہرہ ہوتا۔ لیکن کشمکش تو ایک طرف انگلستان اور جرمنی کے غریب و امیر، مزدور و تاجر، زمیندار اور کسان دشمن کے خلاف باہم اس طرح متحد ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کوئی قوت اُن کے اس عزم اتحاد اور زور رفاقت کو نہیں توڑ سکتی۔ اس کی توجیہ اور کس طرح کی جا سکتی ہے بجز اس کے کہ باہمی الفت و مودّت کے رشتے، تاریخی روایات کا اشتراک اور قومی متاع کی حفاظت کا خیال افرادِ قوم پر طبقاتی مفاد اور معاشی سود و زیاں کے احساس سے زیادہ قوی اثرات مترتب کرتا ہے اور معاشی محرکات پر بالآخر غیر معاشی محرکات غالب آجاتے ہیں۔ گذشتہ جنگ میں بھی قومیّت کے جذبہ نے ہر قوم کے جملہ افراد و طبقات کو باہم متحد کر دیا تھا۔ لیکن اُس جنگ کے متعلق یہ کہا جا سکتا تھا

کہ اس سے شہری اور دیہاتی آبادیوں کو براہ راست کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ مگر آج تو حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اس جنگ میں غیر مقاتل آبادی ہی سب سے زیادہ تباہ و برباد ہو رہی ہے، بالخصوص غریب طبقوں کے افراد، کہ انہیں تو سر چھپانے کی جگہ تک میسّر نہیں ہے۔ اگر انگلستان، جرمنی اور اٹلی میں ایک مشترک وفاداری کا احساس طبقہ واری احساسات پر غالب نہ ہوتا تو ان قوموں میں اب تک انقلاب برپا ہو چکا ہوتا۔ معاشی محرکات کی مغلوبیت اور طبقہ واری کشمکش کی بے حقیقتی پر اس سے زیادہ محکم دلیل نہیں لائی جا سکتی۔

**جنگ کے متعلق مارکس کا نظریہ** اشتمالی منشور (Communist manifesto) کے پہلے ہی صفحہ پر ہم کو حسب ذیل عبارت ملتی ہے:۔

"انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کیے اُن سب کی تاریخ طبقاتی نزاع (Class-struggle) کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امراء اور جمہور، سرمایہ دار اور مزدور، مختصر یہ کہ ظالم اور مظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِ پیکار رہے ہیں۔ یہ لڑائی صدیوں سے یونہی مسلسل جاری ہے کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور سے اندر اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک انقلاب پورے معاشرے کو بدل ڈالتا ہے، یا پھر دونوں برسرِ پیکار طبقے بالکل مٹ جاتے ہیں۔"

طبقاتی نزاع کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ کہنا تو یقیناً غلط ہے کہ ساری تاریخ محض اس نزاع و کشمکش کی داستان ہے یا یہ کہ انسانی معاشرے کی تمام تبدیلیوں کا سبب صرف طبقاتی کشمکش ہے۔ جو شخص طبقہ واری ذہنیت کا اسیر نہیں ہے اسے اس بات کا اقرار کرنے میں تأمل نہ ہوگا کہ تاریخی عوامل میں سے طبقاتی نزاع بھی ایک عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔

مگر تاریخ پر ایک غیر جانب دارانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ قومی لڑائیوں کے اثرات طبقہ واری لڑائیوں سے کسی طرح کم نہ تھے۔ بلکہ یہ کہنا بھی حقیقت سے دور نہ ہوگا کہ عموماً قومی لڑائیاں طبقہ واری لڑائیوں سے زیادہ کثیر الوقوع، زیادہ تند و سخت، زیادہ خونریز اور انسانی مستقبل کے لئے زیادہ فیصلہ کن تھیں۔ تاریخ کے میدان میں جتنے زیادہ پیچھے ہٹو گے یہ حقیقت زیادہ نمایاں ہوتی جائے گی کہ زمانہ قدیم کی اکثر و بیشتر لڑائیاں طبقاتی لڑائیاں نہیں بلکہ قومی، نسلی اور قبائلی لڑائیاں تھیں خود ہمارے زمانہ میں بڑی بڑی قوموں کے مابین جتنی لڑائیاں ہوئی ہیں ان میں قومی احساس و شعور اور ہم وطنی کے جذبات اقوام کے اندرونی اختلافات اور گھریلو جھگڑوں سے زیادہ قوی اور مؤثر ثابت ہوئے۔ پوری تاریخ میں محکوم طبقوں نے حکمران طبقوں کے ساتھ مل کر بیرونی دشمنوں کے خلاف اپنی شجاعت اور حب قومی کا ثبوت دینے میں کبھی کسی طرح کوتاہی نہیں کی۔ یہ کہنا جیسا کہ مارکس اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ اس کی وجہ عوام الناس کی قدامت فکر اور طبقہ واری احساس کا نقدان یا حب وطن کا کورانہ جذبہ تھا موجودہ بحث کو کسی طرح متاثر نہیں کرتا۔ یہ سب کچھ سہی لیکن اس حقیقت سے مفر نہیں ہے کہ تاریخ کی بیشتر لڑائیوں میں اور موجودہ زمانہ کی اکثر جنگوں، یہاں تک کہ گذشتہ جنگ عظیم اور موجودہ عالمگیر جنگ میں بھی نسل و وطن کی محبت اور قومی یا مذہبی احساسات کی قوت طبقہ واری احساس و شعور اور باہمی اختلافات کی شدت پر نمایاں طور سے غالب رہی ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ انسان فطرتاً لڑاکا اور جنگجو واقع ہوا ہے اور جب کبھی انسانوں کی کوئی جماعت اپنی خواہشات یا اپنے عقائد و مسلمات کی راہ میں کوئی رکاوٹ یا مزاحمت محسوس کرتی ہے، فوراً آمادۂ پیکار ہو جاتی ہے۔ محض معاشی ضروریات اور مادی تقاضے یا طبقاتی کشمکش سے تاریخ کی لڑائیوں کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ جیسا کہ مارکس کا دعویٰ ہے اشتراکیت کے قیام کے بعد اگر اشتراکی حکومت کو اپنی فوجی طاقت پر اعتماد ہوگا تو وہ دوسری حکومتوں سے جنگ کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرے گی۔

اور یہ بھی بالکل قرینِ قیاس ہے کہ اگر اشتراکیت ساری دنیا کا نظام ہو جائے تب بھی جنگ کا سلسلہ بند نہ ہو گا بلکہ اس بات پر لڑائیاں شروع ہو جائیں گی کہ اس نظام کو چلانے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ اشتراکی عقائد کی تعبیر و تشریح میں اختلافات پیدا ہو جائیں گے۔ نسلی امتیازات، اختلاف عقائد کی خلیج کو اور زیادہ وسیع کر دیں گے اور جنگ و جدل کا بازار پھر اسی طرح گرم ہو جائے گا۔ کیونکہ جنگ کے اسباب انسانی فطرت میں پوشیدہ ہیں۔ معاشی ضروریات سے ان کا کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے۔

اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ مارکس اور اس کے حامیوں کا خیال ہے کہ یورپ میں اصلاح مذہب کی وجہ سے جتنی لڑائیاں ہوئیں اُن سب کی تہ میں معاشی اسباب کارفرما تھے تب بھی اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان لڑائیوں میں غریب طبقہ کے افراد اپنے ہم عقیدہ اُمرا اور بادشاہوں کے دوش بدوش اُن مزدوروں، کاریگروں اور کسانوں کے خلاف نبرد آزما تھے جو انہیں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں کی طرح اپنے ہم عقیدہ امراء اور سلاطین کے جھنڈے تلے، مذہب کی راہ میں یا اپنے محبوب عقائد کی خاطر یا قومی مقاصد کے لئے سرفروشانہ مصروف جہاد تھے۔

اگر رفع اعتراض کی غرض سے کوئی شخص یہ کہے کہ ان لوگوں کے طرزِ عمل کا سبب یہ تھا کہ یہ اپنے طبقہ کے مفادات کا علم و شعور نہیں رکھتے تھے تو اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ یہ چیز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ مذہبی عقائد کے سامنے معاشی تقاضے بالکل عاجز و بے بس ہیں اور طبقہ واری مفاد یا حالاتِ پیداوار انسان کے افکار و عقائد پر کوئی قابلِ لحاظ اثر نہیں ڈال سکتے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کی سیاسی اور مذہبی لڑائیاں جنہوں نے عالمگیر اثرات پیدا کئے طبقہ واری نزاعیں نہیں تھیں۔ البتہ بعض مستثنیٰ صورتوں میں انہوں نے طبقہ واری کشمکش کی شکل ضرور اختیار کر لی تھی۔

**فکری ارتقاء اور عقلی ترقی کی بابت مارکس کا نظریہ** | کیا یہ صحیح ہے کہ ہر جماعت کے افکار و تصورات

اور اُن کے تہذیبی اور سیاسی مظاہر نہ صرف معاشی ارتقار پر موقوف ہیں بلکہ معاشی حالات ہی ان مظاہر کی جملہ تبدیلیوں کا سبب ہیں؟ کیا واقعتہً علمی تحریکات، فکری رجحانات اور سیاسی تنظیمات کی مثال ایک بالائی تعمیر کی ہے جو معاشی تنظیم کی بنیادوں پر قائم ہوتی ہے؟ مسئلہ متنازع فیہ یہ نہیں ہے کہ معاشی ضروریات کی تکمیل پہلے ہوتی ہے اور یہ مظاہر بعد میں صورت پذیر ہوتے ہیں، کیونکہ اس سے تو شاید ہی کسی کو انکار ہو، بلکہ سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کے طریقے ہی کیا جماعتی زندگی کے دیگر تمام مظاہر کا تعین کرتے ہیں؟ مارکس اور اس کے پیرو اس فرق کو کبھی ملحوظ نہیں رکھتے بلکہ ہمیشہ یہ رٹ لگائے رہتے ہیں کہ انسان کو پیٹ بھر کھانا، تن بھر کپڑا اور رہنے کے لئے ایک گوشہ عافیت چاہیئے قبل اس کے کہ وہ کسی مسئلہ پر سوچ بچار کرے یا ادبی، معاشرتی اور سیاسی مشاغل میں حصّہ لینے کے قابل ہو۔ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ معاشی پیداوار اور مادّی حوائج کی تکمیل انسان کی اور ساری سرگرمیوں کے لئے ایک مقدم اور ضروری شرط ہے۔ لیکن شرط اور سبب میں اتنا بڑا فرق ہے کہ اونٹ کو بھی سمجھایا جائے تو سمجھ جائے، نہیں سمجھتے تو مارکس انجلس اور ان کے متبعین۔

صنفی احساسات وخواہشات کی اہمیّت بھی کچھ کم نہیں ہے، کیونکہ انسانی نسل کی بقار کا دارومدار انہیں جذبات پر ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کا صنفی میلان اس کی انفرادی زندگی پر نہایت قوی اثرات پیدا کرتا ہے۔ کبھی تو اس میلان کی وجہ سے اس کے معاشی مشاغل میں تیزی اور سرگرمی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اکثر صورتوں میں یہ میلان اس کو ایسے افعال کی طرف راغب کر دیتا ہے جنہیں معاشی مشاغل سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کی وجہ سے ان مشاغل میں الٹا خلل واقع ہو جاتا ہے۔ یہی بات ہوس جاہ اور خواہش اقتدار کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے جس کی مثالیں عمرانی زندگی میں بکثرت ملتی ہیں۔ سوسائٹی جتنی سادہ اور غیر متمدن ہوگی اتنے ہی زیادہ یہ خواہشات وجذبات اس کی معاشرت اور معاشی تنظیم میں زیادہ نمایاں ہوں گے۔ جیسا جیسا تمدن

ترقی کرتا جاتا ہے نئے نئے محرکات پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ اور یہ فطری خواہشات و جذبات اپنی شکل و صورت بدل دیتے ہیں۔ مگر ان کا عمل ویسا ہی توی رہتا ہے اور انسان کی اجتماعی زندگی کے مظاہر کو وہ اسی طرح متاثر کرتے رہتے ہیں۔ مادی نظریۂ تاریخ کے حامی جنہیں معاشی تنظیم کے اثرات اس قدر گہرے اور احاطہ کن نظر آتے ہیں، اپنے خیالات کے ثبوت میں زیادہ تر قدیم اقوام کے عادات و رسوم اور طرز فکر و معیشت سے استشہاد کرتے ہیں۔ کیونکہ جو جماعتیں تمدن کے ابتدائی منازل پر ہوتی ہیں ان کی زندگی میں طبعی تقاضے اور جسمانی ضروریات ( Physical necessities ) زندگی کے دیگر تمام مظاہر پر غالب ہوتے ہیں۔ غذا کی فراہمی اور لابدی ضروریات زندگی کی تکمیل ان کی جدوجہد اور سعی حیات کا محور ہوتی ہے اس لئے اگر وہ نظریات جو صرف قدیم زمانہ کی تمدنی زندگی سے استدلال پر مبنی ہوتے ہیں صحیح بھی مان لئے جائیں تب بھی موجودہ زمانہ کے حالات پر وہ منطبق نہیں ہوسکتے کیونکہ انسانی تمدن اب اُس منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے جہاں محض جسمانی تقاضے اور مادی احتیاجات تمدن کی جملہ سرگرمیوں کے باعث ہوں۔

قدیم مذاہب کی نسبت جتنے نظریات قائم کئے گئے ہیں ان میں بے حد اختلاف ہے۔ لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ قدیم انسان میں جس شے نے دیوتاؤں اور روحوں کا اعتقاد پیدا کیا وہ انسان میں جستجو کا فطری مادّہ ہے جس کے تقاضے سے وہ اپنے گرد و پیش کے واقعات و حوادث پر غور و فکر کرتا ہے اور ان کے اسباب کا سراغ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جستجوئے علل کا یہی فطری داعیہ علّیت ( Cansation ) کے مبہم تجربات سے تحریک پا کر انسان کے اُن مفروضات و قیاسات کا سبب بنتا ہے جو وہ اپنی ذات اور کائنات اور فوق الفطرت کے متعلق قائم کرتا ہے۔ انسان دیکھتا ہے کہ وہ اسباب فطرت کے سامنے عاجز و بے بس ہے۔ ہزاروں لاکھوں واقعات اس کی مرضی اور ارادہ کے خلاف پیش آتے رہتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ

ہر چہار طرف خطروں سے گھرا ہوا ہے اور جو چیزیں اس کے حق میں بھلی ثابت ہوتی ہیں ان کا اُس کے ذاتی اعمال و افعال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انہی مسائل کو سمجھنے کی خواہش تھی جس نے قدیم مذاہب پیدا کئے۔ ان مذاہب کے متعلق جو کچھ معلومات ہمیں حاصل ہیں اُن سے اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ اگرچہ غذا کی تلاش اور ضروریات زندگی کی تکمیل قدیم انسانوں کے وقت اور توجہ کو ہم سے کہیں زیادہ مصروف رکھتی تھی لیکن ان کے مذہبی تصورات میں اُن کے معاشی مشاغل یا پیدائش دولت کے طریقوں کو بہت کم دخل تھا۔ حیات بعد الممات کے مسئلہ کو لیجئے جو قدیم مذاہب میں بہت زیادہ نمایاں رہا ہے۔ یہ لوگ موت کے بعد کسی نہ کسی طور کی زندگی ضرور مانتے رہے ہیں۔ لیکن اس عقیدہ سے مارکس کو اپنے نظریہ کی تائید میں کوئی بات نہیں مل سکتی۔ یہ عقیدہ جو متمدن اور غیر متمدن اقوام کے مذہبی تصورات کا یکساں جزو مشترک ہے، معاشی زندگی اور پیدائش دولت کے طریقوں سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتا۔ تسلسل حیات اور زندہ رہنے کی طلب، جس کو یہ عقیدہ تسکین دیتا ہے ہر انسان کے دل میں یکساں طور سے موجزن ہوتی ہے خواہ اس کا تعلق پرولتاریہ سے ہو، بورژوا سے ہو، یا جاگیرداروں اور زمینداروں سے۔ طریق پیداوار کی تبدیلیاں اس خواہش کو نہیں بدل سکتیں۔ جانوروں میں بھی زندہ رہنے کی خواہش اتنی ہی پرزور ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ تخیل سے عاری ہیں اس لئے ان کے دماغ میں یہ عقیدہ بار نہیں پا سکتا۔ لیکن انسان اس پر ایمان رکھتا ہے اور جونہی یہ عقیدہ کسی جماعت کے اندر جڑ پکڑ لیتا ہے اس کی زندگی کے سارے شعبوں میں اس کا اثر سرایت کر جاتا ہے یہاں تک کہ معاشی تنظیم بھی اس کے اثرات سے خالی نہیں رہتی۔ پھر مارکس کا یہ ادّعا کہاں تک حق بجانب ہے کہ انسان کے مذہبی عقائد، سیاسی تصورات اور علمی نظریات سب کے سب معاشی تنظیم اور مروجہ طریق پیدائش کے تابع ہیں۔

جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے مارکس کے نزدیک انسان کی عقلی ترقیاں معاشی نظام کے ارتقاء

کے ساتھ وابستہ ہیں کیونکہ ہر دور کا فکری نظام ایک بالائی تعمیر کی حیثیت سے معاشی نظام کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ جب پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیداوار کے تصادم سے ایک نیا معاشی نظام وجود پذیر ہونے لگتا ہے تو انسان کی ذہنی زندگی میں بھی اسی کے مطابق تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں کیونکر وجود میں آتی ہیں ؟ کیا انسان کے ذہنی ارتقار اور ان قوتوں کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے ؟ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ معاشی پیدائش کی ہر نئی قوت کا انکشاف ایک ذہنی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر انسان فکر و تعقل سے محروم ہوتا تو کیا وہ پیدائش دولت کی کسی قوت کا انکشاف کر سکتا ؟ اور بفرض محال یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس نوع کی کوئی دریافت عمل میں آبھی جاتی تو کیا اس سے فائدہ حاصل کرنے اور اس کے صحیح استعمال کے لئے عقلی قوتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوتی ؟ واقعہ یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا دریافت کرنا اور پھر ان کو صحیح طور سے استعمال کرنا خود اس امر پر موقوف ہے کہ انسان کی عقلی قوتیں ارتقا کے ایک خاص درجہ پر پہنچ چکی ہوں۔ فرض کیجئے کہ بھاپ کی قوت کا انکشاف اُس زمانہ میں ہوتا جب انسان جنگلی پرندوں کا شکار کر کے اپنا پیٹ بھرتا تھا تو کیا محض اس قوت کا انکشاف اُس زمانہ کے انسان کو عقلی حیثیت سے اتنا ترقی یافتہ بنا دیتا کہ وہ اس کو صحیح طور سے استعمال کر کے اُس سے فائدہ اٹھا سکتا ؟ پھر مارکس کے اس دعوے میں کیا صحت باقی رہ جاتی ہے کہ انسان کی عقلی ترقیاں اور اس کا فکری ارتقار پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا تابع ہے ؛ حالانکہ خود پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف اور تمدن میں ان کا استعمال انسان کے عقلی ارتقا سے مشروط ہے۔

قدیم انسان نے پرندوں اور جانوروں کے شکار کی غرض سے جو آلات بنائے تھے اور بعد میں جب اس نے کھیتی باڑی اور کاشت کے لئے جانوروں کا استعمال معلوم کیا تو یہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں تھیں۔ اسی طرح بھاپ اور برقی قوت کا استعمال بھی انہی قوتوں کا انکشاف تھا لیکن کیا یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ ان کی دریافت میں انسان کے ذہنی ارتقار کو کوئی دخل نہ تھا ؟ اور اگر تھا تو

پھر یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ انسان کا ذہنی ارتقار اور اس کی عقلی ترقی معاشی ارتقار کی تابع اور معاشی نظام کی تبدیلیوں پر موقوف ہے؟

بحث کی موجودہ صورت اب یہ ہے۔ انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف کرتی ہیں۔ یہ نئی قوتیں حالات پیداوار سے ٹکرا کر پرانے معاشی نظام کو درہم برہم کر دیتی ہیں۔ مروجہ معاشی نظام کی تبدیلی کے ساتھ انسان کی عقلی قوتیں نشوونما کا ایک اور درجہ طے کرتی ہیں اور اس کی ذہنی زندگی میں ایک اہم انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اب ہمارے سامنے محرکات کا ایک چکر ہے جو ابد تک اسی طرح گھومتا رہتا ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس چکر کا ابتدائی محرک کیا ہے، انسان کی عقلی قوتوں کا ارتقار؟ یا پیدائش دولت کی نئی قوتیں؟ اگر ان اسباب و محرکات کا ایک نقشہ تیار کیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی:۔

عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں دریافت کرتی ہیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے ارتقار کا باعث ہوتی ہیں

ارتقار یافتہ عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی اور نئی قوتیں معلوم کرتی ہیں

یہ نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے مزید ارتقا کا باعث ہوتی ہیں

اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس چکر کا حقیقی محرک کسے قرار دیا جائے، عقلی قوتوں کو، یا پیدائش دولت کی قوتوں کو، وہی پرانا سوال کہ انڈا پہلے تھا یا مرغی۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح نئے آلاتِ حرب کی ایجاد سے لڑائی کے طریقوں اور فنِ جنگ میں تبدیلیاں ہوتی ہیں اور خود لڑائیاں نئے آلاتِ حرب کی ایجاد کا باعث ہوتی ہیں اسی طرح انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ان موخرالذکر قوتوں کے انکشاف کی وجہ سے جب معاشی تنظیم میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو یہ تبدیلیاں انسان کے ذہنی، عقلی اور اخلاقی ارتقار کو متاثر کرتی ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے لگے کہ نئے آلات حرب کی ایجاد اور فن جنگ کی تبدیلیاں تاریخ کی تمام لڑائیوں کا سبب ہیں تو اس کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ لیکن جب مارکس بعینہٖ اسی قسم کا دعویٰ لے کر اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں اور معاشی تنظیم کے انقلابات انسان کی اخلاقی معاشرتی اور سیاسی زندگی کی تبدیلیوں کا سبب ہیں تو اس احمقانہ نظریہ کو رد کرنے کے بجائے بڑے بڑے اصحاب فکر اور ارباب دانش صد مرحبا و صد آفرین کہتے ہوئے اپنے پیرو مرشد کے سامنے سجدۂ تعظیم بجالاتے ہیں!

جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنت روما کے ایک صوبہ پر قبضہ کر کے وہاں کے کسانوں کو ان کی زمینوں سے بے دخل کر کے انہیں مجبور کیا کہ وہ ان زمینوں پر مزدوروں کی طرح کام کریں تاکہ ان کی محنت کے ثمرات سے ان کے نئے آقا مستفید ہوں تو اس نئی صورت حال سے پرانا معاشی نظام درہم برہم ہوگیا اور ایک نئی معاشی تنظیم وجود میں آگئی۔ اب اگر مارکس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو جرمنی کے وحشی قبائل کے اس حملہ کو پیدائش دولت کی ایک نئی قوت قرار دینا پڑے گا کیونکہ مارکس اور اینجلس نے صاف طور پر کہدیا ہے کہ معاشی تنظیم کی تبدیلیاں صرف پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیداوار کے تصادم پر موقوف ہیں۔ اشتراکیوں کی ہٹ دھرمی سے تعجب بھی نہیں ہے اگر وہ اس تاریخی واقعہ کی یہی تعبیر کریں۔

اس قسم کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اینجلس اپنے ایک مقالہ میں جو اس نے فیرباخ

پر لکھا تھا اپنے نظریات کی تعبیر اس طرح کرتا ہے:-

"اگر کوئی شخص یہ کہہ کر ہمارے نظریہ کو مسخ کرنا چاہے کہ صرف معاشی حقائق تاریخ کی شکل و رفتار کو معین کرتے ہیں تو وہ ہمارے مطلب کو جان بوجھ کر غلط پیش کر رہا ہے۔ ہم تو صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ معاشی حالات وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جس پر قانونی تصورات، سیاسی نظریات، مذہبی افکار اور مقابل نظامات فلسفہ اپنی تعمیر بلند کرتے ہیں۔ یہ قانونی تصورات اور نظامات فکر تاریخ پر اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتے، بلکہ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ یہی تصورات و نظریات اُس دور کی کشمکش کو اس کی مخصوص ہیئت عطا کرتے ہیں لیکن معاشی محرکات و اسباب ہی بالآخر تاریخی ارتقار کے بے شمار اور پیچیدہ عوامل پر غالب رہتے ہیں اور اُن لاتعداد اتفاقات و حوادث پر اپنے تفوق کی مہر لگا دیتے ہیں جن کا باہمی تعلق یا تو اتنا سطحی ہے یا اتنا غیر معین کہ ہم ان کے اثرات کو بآسانی نظر انداز کر سکتے ہیں۔"

ابتدا میں جس الزام کی تردید شروع کی تھی آخر میں خود اسے اوڑھ لیا۔ آخری جملہ میں اس بات کا اقرار موجود ہے کہ اگر تاریخ کے لاتعداد اور پیچیدہ عوامل کا حالات و اسباب سے تعلق معین کرنے میں دشواری ہو تو انہیں بلا پس و پیش نظر انداز کر دینا چاہئے۔ سچ تو یہ ہے کہ انجلس اور مارکس اور ان کی امت یعنی اشتراکیوں کی سنت جاریہ یہی رہی ہے کہ وہ اُن حقائق سے چشم پوشی کرنے میں باک نہیں کرتے جو ان کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ اگر ہر شخص اسی اصول پر عمل کرنے لگے تو پھر نظریہ سازی کی دوکان ہمیشہ بارونق رہے گی۔ ہم یہ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ معاشی نظام کے بغیر یہ مظاہر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتے۔ لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کا سبب وجود بھی معاشی نظام ہی ہے۔ پودے زمین سے اُگتے ہیں۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ زمین ہی پودے کی پیدائش کا واحد سبب ہے۔

مارکس کی مشہور تصنیف سرمایہ میں ایک فقرہ یہ بھی تھا:۔

"غلامی اور خواجگی (Dominion and servitude) کا تعلق اگرچہ براہ راست معاشی حالات سے معین ہوتا ہے لیکن خود اس تعلق کی نوعیت بھی معاشی حالات کی تشکیل پر مؤثر ہوتی ہے۔"

یہ تو سراسر مہمل ہے کہ غلامی اور خواجگی کے تعلق کی نوعیت معاشی حالات پر موقوف ہے۔ لیکن اس بیان میں مارکس کی زبان سے بے اختیار ایک ایسی بات نکل گئی ہے جس سے خود اس کا پیش کردہ نظریہ باطل ہو جاتا ہے۔ برنتھال اسی فقرہ کے متعلق اپنی کتاب "مارکس بحیثیت فلسفی" میں لکھتا ہے:۔

"اگر یہ صحیح ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ صرف معاشی حالات ہی سماج کی ہیئت کو نہیں متعین کرتے بلکہ سماج کی ہیئت بھی معاشی حالات کا تعین کرتی ہے۔"

مارکس کے پرستاروں کو برنتھال کے اس اجتہاد پر بڑا غصہ آیا اور انہوں نے فوراً کہنا شروع کیا کہ برنتھال نے مارکس کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی۔ معاشی حالات اور سماجی زندگی کے دیگر مظاہر میں عمل اور ردّ عمل کا سلسلہ بے شک جاری رہتا ہے لیکن اس تعامل (Interaction) میں غلبہ ہمیشہ معاشی حالات ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اگرچہ سیاسی ادارے، مذہبی اور اخلاقی تصورات، اور قانونی نظریات بھی معاشی حالات پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ اثر اُن تبدیلیوں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں ثابت ہوتا جو معاشی حالات ان مظاہر میں پیدا کرتے ہیں۔ اول تو یہ سب محض خیال آرائیاں ہیں، کیونکہ نہ تو معاشی حالات کی اثر آفرینی کو کوئی شخص ٹھیک طور سے ناپ تول سکتا ہے اور نہ تمدنی اخلاقی اور سیاسی تصورات و افکار کے اثرات کا وزن معلوم کیا جا سکتا ہے۔ دوئم مارکس کے پرستاروں نے عمل اور ردّ عمل کے قانون پر کبھی زور نہیں دیا۔ انہوں نے تو ہمیشہ معاشی قوتوں ہی کی اثر آفرینی کا یکطرفہ راگ الاپا اور اس بات کا ثبوت فراہم کرنے میں لگے رہے کہ تمدن کی ساری ہماہمی اور

معاشرتی زندگی کے جملہ اقدار و مظاہر معاشی حالات و اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ غالب نے انہیں لوگوں کی زبان سے کہا ہے :۔

دھر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

معشوق کی جگہ معاشی حالات و اسباب اور حسن کی جگہ شکم یا معدہ کے الفاظ رکھ دیجئے، اشتراکیت کے فلسفہ کا نچوڑ ہاتھ آجائے گا۔ مارکس اور اس کے متبعین نے کبھی اس حقیقت پر زور نہیں دیا کہ جس طرح معاشی حالات سماج کی ہیئت پر مؤثر ہوتے ہیں اسی طرح سماجی زندگی کے دوسرے مظاہر مثلاً قانونی تصورات، اخلاقی نظریات اور فلسفیانہ افکار معاشی حالات پر بھی اثر ڈالتے ہیں اور فعل ورد فعل کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہتا ہے۔ اس کے برخلاف اشتراکیوں نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا کہ زندگی کے دیگر تمام مظاہر معاشی حالات و اسباب کی براہ راست پیداوار ہیں۔

بات یہ ہے کہ مارکس اینجلس اور ان کے حامیوں نے اپنے نظریات کا ثبوت دینے میں نتیجہ اور سبب کو خلط ملط کر دیا ہے حالانکہ اسباب اور نتائج کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ جہاں کسی تاریخی واقعہ کے بعد مروجہ معاشی نظام میں تبدیلیاں رونما ہوئیں اور معاً اشتراکی حضرات نے کہنا شروع کیا کہ اس واقعہ کا سبب موجود الوقت معاشی حالات تھے اسی لئے تو اس واقعہ کے بعد یہ معاشی تبدیلیاں وجود میں آئیں۔ حالانکہ ساری تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ کسی انقلاب، کشمکش یا تحریک کے نتائج اُس وقت تک انسان کو نہیں معلوم ہو سکتے جب تک وہ انقلاب، کشمکش یا تحریک اپنی منطقی تکمیل کو نہ پہنچ لے۔ بہت کم ایسے واقعات ہوئے ہیں جہاں لوگوں نے کسی تبدیلی یا انقلاب کی خواہش اور کوشش کی ہو اور پھر اس تبدیلی یا انقلاب کے نتائج وہی ہوئے ہوں جو پہلے سے اُن لوگوں کے ذہن میں تھے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس مقصد کے حصول کی غرض سے کوئی جنگ

لڑی جاتی ہے یا کوئی انقلاب برپا کیا جاتا ہے وہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہوتا جن امیدوں، آرزوؤں اور حوصلوں کے ساتھ لوگوں نے اس کی ابتدا کی تھی، نتائج ان کے بالکل خلاف ہوتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس تبدیلی یا انقلاب سے پیدا ہونے والے حالات کا انہیں پہلے سے کوئی تجربہ نہیں ہوتا اس لئے وہ اس کے نتائج سے بالکل لاعلم ہوتے ہیں۔ اور اکثر اوقات یہ نتائج ان کی توقعات اور امیدوں کے خلاف نکلتے ہیں۔ مثلاً انگلستان کے جن لوگوں نے مذہبی احتساب اور تشدد سے بچنے کی خاطر امریکہ کی راہ لی تھی ان کے ذہن میں اِس تصور کا شائبہ تک نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مملکت کی بنیاد ڈال رہے ہیں جو سیاسی اور معاشی حیثیت سے دنیا میں اس قدر ممتاز ہوگی۔ اسی طرح جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنتِ روما کو تاراج کیا اور اس کے شیرازہ کو بالکل بکھیر دیا تو انہیں اس عمل کے نتائج کا مطلق اندازہ نہ تھا۔ چونکہ مادی نظریۂ تاریخ کے حامی ہمیشہ اس تلاش میں رہتے ہیں کہ وہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی معاشی علت معلوم کرلیں اس لئے انہوں نے ایک سادہ اور بے ضرر طریقہ یہ اختیار کر رکھا ہے کہ کسی جنگ، تحریک، یا اور کسی بڑے واقعہ کے نتائج کو وہ اس واقعہ کا سبب قرار دے دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے نظریہ کا ناقابل تردید ثبوت فراہم کرلیا۔ یہ عادت اتنی پختہ ہوگئی ہے کہ ان لوگوں کو اب اپنی غلطی کا احساس تک نہیں ہوتا۔

**مارکس اور انسانی شخصیت** جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں مارکس نے ہیگل کی تصوریت (Idealism) کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ ہیگل نے انسان کو افکار کے جدلیاتی عمل کا معروض (OBJECT) قرار دے کر اُسے مجرّد تصوّرات کے باہمی تعامل اور پیکار کا کھلونا بنا دیا تھا۔ ہیگل کے نزدیک تاریخ تصوّرِ مطلق کی داستانِ سفر تھی۔ مارکس نے اس خیال کو رد کیا اور دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے اور وہ تصوّرات کا آلۂ کار نہیں ہے۔ اس طرح بظاہر مارکس نے انسانی عظمت اور خودی کا اثبات کیا۔ لیکن اگر مارکس کے فلسفۂ تاریخ پر گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ پورا فلسفہ مارکس

کے مذکورہ دعوے کی مکمل تردید ہے۔ ہیگل اور مارکس میں صرف فرق اتنا ہے کہ ہیگل نے انسان کو افکار کا آلۂ کار بنا رکھا تھا، مارکس نے اُسے خارجی حالات اور ماحول کا بےبس کھلونا بنا دیا۔

اوپر بتلایا جا چکا ہے کہ مارکس کے نزدیک انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات اور اس کے بنائے ہوئے قانونی اور سیاسی نظامات دراصل معاشی قوتوں کی پیداوار ہیں۔ بڑے سے بڑے آدمی کے لئے یہ غیر ممکن ہے کہ وہ معاشی حالات واسباب اور پیداواری قوتوں کا رخ بدل دے یا اُن کے نتائج سے انحراف کر سکے۔ پھر چونکہ تاریخ انہیں قوتوں کے عمل اور انہیں حالات واسباب سے تشکیل پاتی ہے اس لئے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ انسان کے ارادوں اور اس کی خواہشات کو تاریخ کے بننے یا بگڑنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تاریخی واقعات و حالات صرف معاشی عوامل کے نتائج سے عبارت ہیں تو پھر انسان کی ذاتی قدر و قیمت کیا رہی ؟ یقیناً یہ انسان کی عظمت کی نہیں بلکہ اس کے عجز و درماندگی کی دلیل ہے کہ وہ خود اپنے ارادہ کو خارجی واقعات پر اثر انداز نہ کر سکے اور عصری میلانات کے دھارے پر بہتا چلا جائے۔ اگر انسان کا انفرادی یا اجتماعی ارادہ کوئی حقیقت رکھتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنے ماحول میں آزادانہ طور پر اپنے حسب منشا تبدیلی نہ کر سکے؟

مارکس کا خیال ہے کہ انسان کا ارادہ خود ماحول کی قوتوں سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا اس ارادہ کو آزاد یا انسان کا ذاتی ارادہ کہا جا سکتا ہے؟ مارکس کے نظریہ کے مطابق ذرائع پیداوار اور آلات پیدائش کی تبدیلیاں زندگی کے سماجی اور اخلاقی اقدار کا تعین کرتی ہیں۔ اگر اس امر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر انسان کے ذاتی ارادوں کو ان اقدار کی تخلیق سے کوئی واسطہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ ان کی تخلیق بالکلیہ زمانہ کے معاشی حالات اور سماج کی معاشی قوتوں کی تابع ہے۔ پھر وہ انسان جس کی خارجی زندگی سے لے کر تصورات و افکار اور اخلاقی اقدار تک اس کی اپنی

مرضی اور ارادہ سے بالکل بے نیاز ہوں حتیٰ کہ ان کی تخلیق و شکست اور تعمیر و تخریب میں بھی اس کا کوئی ہاتھ نہ ہو کیونکر کسی عظمت یا اہمیت کا مالک قرار دیا جا سکتا ہے ؟ اور اس کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی تاریخ آپ بناتا ہے ؟ حقیقت یہ ہے کہ ہیگل نے تاریخ کے آئینہ میں روح مطلق کا عکس دیکھا اور مارکس نے اسی آئینہ میں خارجی ماحول کی قوتوں کو منعکس پایا۔ انسان اور اس کی عظمت کے خدوخال نہ ہیگل کو نظر آئے اور نہ مارکس کو۔

بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس نے جو خیالات ظاہر کیے ہیں اُن سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مارکس کے فلسفہ میں انسان کے ذاتی ارادوں اور اس کے احساسات و تخیلات کو بہت کم اہمیت حاصل ہے۔ مارکس نے صاف کہدیا کہ بڑے سے بڑا آدمی بھی اپنے ماحول کا پابند اور اُن قوتوں کا تابع ہوتا ہے جو زمانہ کی تشکیل کرتی ہیں۔ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی غیر معمولی کیوں نہ ہو کوئی ایسی تحریک نہیں اٹھا سکتا جو عصری میلانات کی مخالف یا اُن معاشی قوتوں سے منحرف ہو جو اُس دور کے سیاسی نظام، اخلاقی اقدار اور سماجی تصوّرات کی بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ انسان کی عظمت صرف یہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کی قوتوں کو پہچانے اور ان کے مطابق کام کرے۔ بڑے آدمی یہ ضرور کرتے ہیں کہ وہ انسان کی عملی قوّتوں اور اس کی جدوجہد کو ایسی تحریکات پر مرکوز کر دیتے ہیں جو وقت کے مطالبات کو پورا کرتی ہیں، اور اس طرح انہیں بیکار اور بے نتیجہ کوششوں سے باز رکھتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انسان کی بڑائی اور عظمت کا معیار کیا ہے۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو انسان کی شخصی عظمت اسی نسبت سے حقیقی یا نمائشی، قائم و مستمر یا فنا پذیر ہوتی ہے جس نسبت سے وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے اور اپنے عمرانی ورثہ میں تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔ مارکس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ذہنی اعمال خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتے اور نہ انسان اپنے ماحول اور اپنے عمرانی ورثہ سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ذہن و فکر کی

بلندی کا اصلی معیار یہ ہے کہ وہ خارج پر اثر انداز ہو سکے۔ بڑائی کی شان یہ ہے کہ بڑا آدمی ماحول سے جتنا متاثر ہو اس سے زیادہ وہ ماحول کو متاثر کر دے۔ کائنات خلقت کی خارجی قوتیں، ماحول کے مؤثرات اور صدیوں کا جمع شدہ سرمایۂ علم و عمل ایک طرف اور انسان کی ذہنی صلاحیتیں، تسخیری قوتیں، اور اس کے انقلاب آفرین افکار و تصوّرات دوسری طرف ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالنے اور ایک دوسرے کو اپنا محکوم بنانے کے لئے کشمکش کرتے رہتے ہیں۔ پھر جس حد تک انسان کے قوائے باطنی اور اس کی تسخیری صلاحیتیں اس کشمکش میں کامیاب اور خارجی قوتوں پر غالب رہتی ہیں اُسی حد تک انسانی عظمت اپنی فتحمندی کا نقش قائم کر جاتی ہے۔ یہ کہنا کہ بڑے آدمی اپنے ماحول کی پیداوار ہیں اور صرف انہیں قوتوں سے کام لے سکتے ہیں جنہیں وہ اپنے ماحول میں موجود پاتے ہیں، اس امر کے مترادف ہے کہ یہ لوگ اپنے ماحول میں تصرف نہیں کر سکتے یا عصری میلانات کی خلاف ورزی پر قدرت نہیں رکھتے۔ حالانکہ بڑے بڑے انسانوں اور تاریخ کی عظیم الشان ہستیوں کی عظمت کا راز ہی یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ماحول میں تصرف کیا۔ عصری میلانات کے بے بس آلہ کار ہونے کی جگہ اُن کی اثر آفریں شخصیتیں تو خود ان میلانات کی تشکیل اور صورت بندی میں دخیل اور کارپرداز تھیں۔

**مارکس اور اشتراکی انقلاب** مارکس نے اشتراکیت کی بنیاد طبقہ واری نزاع پر رکھی تھی۔ اس کا پختہ یقین تھا کہ اشتراکیت کی حکومت پرولتاریہ یعنی مزدور طبقہ کی بغاوت سے وجود میں آئے گی اور اشتراکی انقلاب میں متوسط اور سرمایہ دار طبقوں کے افراد کا کوئی ہاتھ نہ ہوگا۔ مارکس کے اس اعتقاد پر تبصرہ کرتے ہوئے سی۔ای ایم جوڈ (C. E. M. Joad) لکھتا ہے:۔

"اگر فوج اور بیڑا مزدور طبقہ سے سازباز کر لے تو اشتراکی انقلاب کا امکان بہت قوی ہو جائے گا۔ چونکہ ہر ملک کی فوج اور اس کا بیڑا غریب طبقوں کے افراد پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ایسا ہونا بہت قرین قیاس ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں فوج اور بیڑا ہوائی طاقت کے بغیر

بالکل بیکار ہے کیونکہ اس زمانہ کی فوجی تنظیم میں ہوائی طاقت ہی فیصلہ کن عنصر ہے۔ اگر کسی جنگی جہاز کے افسر باغی ہو جائیں یا فوج کی کوئی رجمنٹ آمادہ سرکشی ہو تو ہوائیہ کی تھوڑی سی بمباری اس بغاوت کو فرو کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مزدور طبقہ انقلاب برپا کرنے کی کوشش کرے تو بھی ہوائیہ کی معمولی سی طاقت کا استعمال ان انقلابی کوششوں پر پانی پھیر سکتا ہے اور یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ آج کل کی ہوائی فوج زیادہ تر متوسط طبقہ کے نوجوانوں پر مشتمل ہوتی ہے جن پر اشتراکی پروپیگنڈے کا کچھ بھی اثر نہیں ہے بلکہ وہ الٹے انقلاب کے دشمن ہیں"۔

اس تبصرہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہو گا کہ موجودہ جنگی حالات اور فن جنگ کی تبدیلیوں پر نظر کرتے ہوئے پرولتاری انقلاب کے امکانات بہت بعید ہیں اور مارکس کا یہ ادعا بالکل غلط ہے کہ اشتراکی انقلاب کا ظہور تاریخی ارتقار کا ایک قدرتی اور ناگزیر نتیجہ ہے جس سے مفر کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح مارکس کا یہ نظریہ بھی تاریخ اور نفسیات کے نقطۂ نظر سے بالکل سست بنیاد ہے کہ پرولتاری انقلاب کے بعد جو آمریت قائم ہو گی اس کی نوعیت بالکل عارضی ہو گی اور جو نہی اس کا مقصد پورا ہو جائے گا آمریت کے ارکان از خود اپنے اقتدار اور حکومت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائیں گے۔ اس کا امکان تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ پرولتاری آمریت کے ارکان اتنے بے نفس اور بے غرض ہوں کہ وقت آتے ہی وہ حکومتی اقتدار اور سرکاری مناصب و اعزازات سے محروم ہونا گوارا کریں۔ حالانکہ نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ لوگ جنہیں حکمرانی اور جاہ و اقتدار کا چسکا ایک مرتبہ لگ

جاتا ہے اس کی محرومی پر از خود کبھی قانع نہیں ہوتے جب تک کہ انہیں زبردستی اس پر مجبور نہ کر دیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر انقلاب خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو زور و جبر اور طاقت کے ذریعہ ہی سے تکمیل کو پہنچتا ہے اور جبر و طاقت کا استعمال مسندِ قیادت پر ایسے افراد کو لاتا ہے جو زبردست عاملانہ صلاحیتوں کے مالک ہوں اور جن کی شخصیتیں ادّعا اور تحکّم کے جوہر سے گُندھی ہوئی ہوں۔ ایسے افراد جب برسرِ اقتدار آتے ہیں تو اُنہیں جبر و تشدّد کے استعمال کے بغیر اپنی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ جن لوگوں نے تشدّد اور خونریزی کے بعد اقتدار حاصل کیا ہے انہوں نے کبھی اپنی خوشی اور آزاد مرضی سے اس اقتدار سے کنارہ کشی اختیار کی ہے؟ جو لوگ ہمیشہ تنقید اور نکتہ چینی سے بالاتر رہنے کے عادی ہوں کیا ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ آزادانہ تنقید کو روا رکھیں گے؟ تاریخ اور نفسیات کی شہادت کے بالکل برخلاف اشتراکیوں نے یہ ادعائی عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ ایک غیر معین مدت تک حکومت و اقتدار کا مزہ اُٹھانے کے بعد پرولتاری آمریت اپنے اقتدار کی عمارت کو خود ہی منہدم کر دے گی اور پرولتاری حکمران اپنے ہاتھوں ہی سے اپنی فرمانروائی کا خاتمہ کر دیں گے۔

بات یہ ہے کہ دور کے ڈھول ہمیشہ سہانے معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ابھی تک اشتراکیت کے تجربہ سے دنیا کا بہت بڑا حصہ آشنا نہیں ہوا ہے اس لئے اس قسم کے دلخوش کن خیالات کا پیدا ہونا کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے۔ لیکن اگر اُن عوامل اور قوتوں کا جائزہ لیا جائے جنہوں نے اشتراکی تحریک کو اب تک اس کی کامیابیاں عطا کی ہیں اور پھر اُس تعمیری کام پر ایک نظر ڈالی جائے جو اشتراکی نظام کو مستحکم کرنے کے لئے اشتراکیوں کو انقلاب کے بعد کرنا ہوگا تو یہ تخیّل اتنا خوش آیند نہیں رہتا۔ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے برٹرینڈ رسل لکھتا ہے:-

"مارکسیت انسان کے ادنی جذبات مثلاً نفرت، عداوت اور حسد سے کام لیتی ہے۔

اسی وجہ سے ایسے افراد کثیر تعداد میں ملتے ہیں جو کچھ عرصہ قبل اشتراکیت کے پرستار اور حامی تھے لیکن اب اس کے سخت ترین مخالف ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان جذبات کو ابھار کر مارکس نے اشتراکیت کو ایک نہایت جاندار، طاقتور اور پُر زور تحریک بنادیا۔ علم النفس کی رُو سے کسی لڑائی یا کشمکش میں کامیابی اور فتح حاصل کرنے کا موثر ترین ذریعہ یہی ہے کہ انسان کے جذبہ نفرت کو مخاطب بنایا جائے جیسا کہ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک تمام متحاربین کا تجربہ بتلاتا ہے لیکن حصول فتح کے بعد جب تعمیری کام کی نوبت آتی ہے اُس وقت معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و عداوت کے جذبات ابھارنے میں کیا مضرات پوشیدہ ہیں۔ ہم لوگ جو معاہدہ ورسائی کے نتائج سے دوچار ہیں اس بات کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جو لڑائی ان جذبات کے ساتھ لڑی جائے گی اُس میں اگر کامیابی حاصل بھی ہوجائے تب بھی نتائج اتنے ہی تباہ کن ہوں گے جتنے معاہدہ ورسائی کے نتائج تباہ کن ثابت ہوئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اہم بات تو یہ ہے کہ سائنٹیفک ترقی کی موجودہ حالت میں پرولتاری طبقہ کا تن تنہا سرمایہ داروں کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ مارکس کی توقع کے بالکل برخلاف سرمایہ داروں اور ان لوگوں کی تعداد جن کا مفاد سرمایہ داروں سے وابستہ ہے گھٹنے اور کم ہونے کی جگہ روزبروز بڑھتی جاتی ہے۔ پھر صنعتی اور جنگی ماہرین جن کے بغیر موجودہ زمانہ کی کوئی جنگ نہیں لڑی جاسکتی یا تو خود سرمایہ دار ہیں یا سرمایہ داروں کے ساتھی ہیں۔ ان حالات میں اشتراکی انقلاب کا کیا امکان ہوسکتا ہے "

---

# باب چہارم

## اسلام اور جدلی عمل

جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں ثابت کر چکے ہیں، جدلی عمل کے متعلق مارکس اور ہیگل کا یہ ادعا بالکل غلط ہے کہ اس عمل کا نتیجہ ہمیشہ ایک بہتر وحدت کے قیام میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اضداد کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب وجود پذیر ہوتی ہے جس میں دونوں کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں۔ تاریخ کی شہادت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں جب کسی تصور کے اندر سے اس کا عدو یا مخالف ظاہر ہوتا ہے تو وہ اس تصور کو بالکل فنا کر دیتا ہے اسی طرح ہر سیاسی معاشی اور عقلی تحریک جب ارتقا کی ایک خاص منزل پر پہنچ لیتی ہے تو اسی کے بطن سے بعض مخالف قوتیں نمودار ہو کر اس تحریک کا وجود بالکل مٹا دیتی ہیں اور ایک نئی تحریک کی شکل میں ظاہر ہو کر خود اس کی جگہ لے لیتی ہیں۔

فطرت کے اسی قانون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:۔ وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ (اگر اللہ تعالیٰ بعض انسانوں کو بعض کے ذریعہ سے دفع نہ کر دیا کرے تو زمین پر فساد پھیل جائے[1])۔ یاد رہے کہ یہاں الناس کا لفظ جماعت قوم یا گروہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے افراد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نہ صرف لفظ الناس

---

[1] قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے۔ وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا۔ یعنی اگر اللہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعہ سے دفع نہ کرتا رہتا تو عبادت گاہیں مسمار ہو جاتیں۔

کا استعمال بلکہ سیاق عبارت بھی اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

مذکورۂ بالا آیت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جماعت کے غلبہ واقتدار کو ہمیشہ باقی نہیں رکھتا بلکہ ایک معین مدت کے بعد اس کے خلاف ایک دوسری جماعت کھڑی کر دیتا ہے جو اس کے اثر ورسوخ کو مٹا کر دنیا میں اپنا غلبہ قائم کرتی ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی قوم یا جماعت سے بذات خود کوئی دشمنی نہیں ہوسکتی کہ وہ اس کے اقتدار اور اثر ورسوخ کو خواہ مخواہ مٹانے اور برباد کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ پہلے اُس جماعت یا قوم کو حصول اقتدار کا موقع ہی کیوں دیتا۔ خدا کو کسی قوم یا جماعت[1] سے من حیث القوم یا من حیث الجماعت خصومت نہیں ہے کہ وہ اس کو برباد کرنے کی غرض سے ایک نئی قوم یا جماعت کو وجود میں لائے اور کچھ مدت کے بعد اس کے ساتھ بھی یہی عمل کرے۔ یہ چیز اس کے قانون عدل کے منافی ہوگی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی اس سنّت کی تعبیر بجز اس کے اور کیا ہوسکتی ہے کہ جب وہ کسی جماعت کو زمین پر تمکّن عطا فرماتا ہے اور اس کو سرفرازی اور برتری کی نعمتوں سے نوازتا ہے تو وہ ایسا اس لئے کرتا ہے کہ وہ جماعت ایک خاص طرز زندگی کی حامل ہوتی ہے اور ایک مخصوص فلسفہ حیات کی نمائندگی کرتی ہے جو اس میں اور دوسری جماعتوں میں وجہ امتیاز ہوتا ہے پھر جب مرور ایّام سے یہ جماعت اُن اصولوں سے منحرف اور اُس فلسفہ حیات سے روگرداں ہونے لگتی ہے جنہوں نے دوسروں پر اس کی برتری اور فضیلت قائم کی تھی یا اُن اُصولوں کی روح مردہ ہو جاتی ہے جنہیں یہ جماعت لے کر اٹھی تھی اور اُس فلسفہ حیات میں تازگی کی جگہ پژمردگی اور حرکت و زندگی کی جگہ جمود اور ٹھہراؤ پیدا ہونے لگتا ہے جس کی قوت سے وہ دنیا میں ابھری

---

[1] قانون خداوندی یہ ہے اِنَّ اللّٰہَ لَمْ یَكُ مُغَیِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰی قَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم سے اپنی عطا کردہ نعمت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم اپنی بداعمالیوں سے اس کو خود نہ بدلے۔

تھی، تو خداوند تعالےٰ ایک نئی قوم کو نئے اصولوں اور نئے طرزِ زندگی کا حامل بنا کر پہلی جماعت کے مقابلہ میں کھڑا کر دیتا ہے اور کچھ عرصہ کی کشمکش اور مقابلہ کے بعد یہ نئی قوم غالب و فتحمند اور پہلی جماعت شکست خوردہ و مغلوب ہو جاتی ہے۔ اگر اس عمل کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ روحِ حیات کی تجدید نہ کرے اور کسی جماعت کے اثر و اقتدار کو ایک غیر معین مدت تک قائم رہنے دے، خواہ اس کے اصول مسخ ہو چکے ہوں اور اس کا فلسفہ زندگی اپنی حقیقت کھو چکا ہو، تو معاشرتی زندگی کا امن و سکون رخصت ہو جائے، دنیا کا اجتماعی نظم پارہ پارہ ہو جائے اور فساد فی الارض کی وہی صورت پیدا ہو جائے جس کی طرف فرمودۂ خداوندی میں اشارہ کیا گیا ہے[1]۔

اسی قانون کو ایک اور جگہ قرآن یوں بیان فرماتا ہے وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ (اور ہر قوم کے لئے ایک معین وقت ہے۔ جب یہ وقت آجاتا ہے تو نہ ایک منٹ اِدھر دیر ہو سکتی ہے اور نہ ایک منٹ اُدھر) آخر یہ کیوں ہے کہ ہر قوم کے لئے ایک معین مدتِ حیات ہے جس کے بعد اس کا اقتدار و تسلط اُس سے چھین کر کسی دوسری قوم کے حوالہ کر دیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ ہر قوم ایک خاص نظامِ تمدن کے حامل کی حیثیت سے دنیا پر حکمرانی کرتی ہے۔ پھر جس طرح افراد کی پیری اور ضعف کا ایک وقت آتا ہے اسی طرح ہر تمدنی نظام بھی ایک خاص مدت کے بعد شباب کی تازگی اور قوت سے محروم ہو کر انحطاط و زوال میں مبتلا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ افرادِ انسانی کی طرح جب وہ اپنی عمرِ طبیعی کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر بھی موت طاری ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ تمدن پر موت کا طاری ہونا بجز اس کے اور کیا معنی رکھتا ہے کہ جو قوم اس کی حامل ہو اُسے موت آجائے۔ لیکن قوموں کو اس معنی کر کے کبھی موت نہیں آتی

---

[1] استدراک از ناشر۔ یہاں مصنف کے مجمل بیان سے جن غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے اُن کو مقدمۂ کتاب میں رفع کر دیا گیا ہے لہٰذا یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ہے کہ پوری قوم کا وجود دنیا سے مٹ جائے۔ پس معلوم ہوا کہ قوموں کی اجل سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے جملہ افراد زمین سے معدوم ہو جائیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری کا خاتمہ ہو جائے۔ لیکن کسی قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری از خود زائل نہیں ہوتی جب تک کسی دوسری قوم سے اس کا تصادم نہ ہو اور وہ قوم اس کی قائم شدہ عظمت کو سرنگوں نہ کر دے۔

یہی وجہ ہے کہ جدلی عمل زیادہ تر تمدنی کشمکش کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اس طرح سے کہ ایک پرانا از کار رفتہ تمدن جس کے اصول مسخ اور بنیادیں بوسیدہ ہونے لگتی ہیں کسی تازہ دم اور جاندار تمدن سے ٹکراتا ہے جس کی اخلاقی بنیادیں زیادہ استوار اور مرکزی اصول زیادہ جاں بخش ہوتے ہیں۔ اس تصادم کا نتیجہ ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی وہ تمدن برباد ہو جاتا ہے جس کے اخلاقی اصول ضعیف و ناکارہ ہوتے ہیں اور وہ تمدنی نظام غالب و حکمراں ہوتا ہے جس کی اخلاقی روح زندگی اور تازگی سے معمور ہو۔ جب یہ تمدن بھی طبعی اقتضا سے ضعف و انحطاط کی منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی جگہ ایک اور نظام تمدن ظہور پذیر ہوتا ہے پھر چونکہ تمدن عبارت ہوتا ہے اپنے افراد کے مخصوص طرز زندگی اور اُس فلسفہ حیات سے جس پر وہ شعوری یا غیر شعوری طور سے عامل ہوتے ہیں اس لئے قرآن حکیم نے تمدنی کشمکش یعنی جدلی عمل کی حقیقت کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر بعض انسانوں کو بعض دوسرے انسانوں کے ذریعہ سے دفع نہ کر دیا جائے تو زمین فساد سے لبریز ہو جائے۔

جہاں تک خود اسلامی تمدن کا تعلق ہے اس کے متعلق بلا شائبہ اختلاف اور بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ وہ اضداد کی مکمل وحدت و ترکیب سے وجود میں آیا ہے اس لئے کہ یہ نظام جن افکار و تصورات کے مجموعہ سے عبارت ہے اُن میں سے کسی تصور پر اتنا غیر متوازن زور نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنی ضد میں تبدیل ہو جائے یا اس کی نفی ہونے لگے۔ کیونکہ جیسا ہیگل

نے بتایا ہے ہر تصور ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتا ہے یعنی اس کی کامل نفی ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اپنے پیرؤوں کو صاف الفاظ میں حکم دے دیا ہے کہ لا تغلوا فی دینکم "اپنے دین میں غلو نہ کرو" کیونکہ غلو کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس اصول یا پہلو میں غلو کیا جاتا ہے اُسی کی نفی ہو جاتی ہے۔ مذہبی جزئیات و فروعات پر ایک حد مناسب سے زیادہ زور دیجیے، لامحالہ کوئی نہ کوئی اصول باطل ہو جائے گا۔ خدا کی صفات میں سے کسی ایک صفت میں یکطرفہ مبالغہ کیجیے، اُس کی کوئی دوسری صفت مجروح ہو جائے گی۔ اسی لئے ہر اصول، ہر قاعدے، ہر حکم اور ہر اخلاقی ہدایت کی اسلام نے ایک خاص حد مقرر کی ہے۔ اس کے آگے بڑھو گے تو نفع کی جگہ نقصان، ثواب کی جگہ گناہ، خدا کی خوشنودی کی جگہ اس کی ناخوشی مول لوگے۔

دنیا کے تمام نظامات فکر و عمل اور سارے مذاہب و ادیان یکطرفہ تصورات و میلانات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے جن تصورات کو دنیا کے سامنے پیش کیا اُن پر اس بے اعتدالی کے ساتھ زور دیا کہ ان کی حقیقت باطل ہو گئی۔ مزید براں انہوں نے متقابل تصورات و میلانات کی کوئی رعایت نہیں کی۔ کوئی امن و صلح کا نقیب بن کر آیا تو اس نے امن پسندی کے بارے میں اتنا غلو برتا کہ کسی صورت میں تلوار اٹھانے اور جنگ کرنے کی اجازت ہی نہ دی۔ کسی نے انسانوں کے فطری امتیازات اور ان کی ذہنی صلاحیتوں کے فرق کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ ذات پات کی تفریق، اور انسانیت کی تقسیم شروع ہو گئی۔ کہیں سرمایہ کو اتنا آزاد اور بے قید چھوڑ دیا گیا کہ اس کے مظالم کی ایک دنیا فریادی ہو گئی اور کہیں سرمایہ کو افراد سے بالکل سلب کر کے ریاست کی ملک قرار دے دیا گیا جس کی وجہ سے افراد کی جائز معاشی آزادی سلب ہو گئی اور ان کی حیثیت محض تنخواہ دار ملازمین کی رہ گئی۔ غرض جس مذہب یا نظام کو بنظر غور دیکھیے، معلوم ہوگا کہ غیر متوازن افکار و میلانات کا حامل اور بے اعتدالی کا شکار رہے۔ وہ حقیقت

کے کسی ایک پہلو کو پیش کرتا اور مخالف پہلوؤں سے بالکل صرف نظر کر لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام میں متقابل میلانات کے مابین ایک عجیب و غریب مصالحت پائی جاتی ہے۔ یہاں ہر تصور کے ساتھ اس کا مخالف بھی موجود ہے۔ اسلام دنیا میں امن و سلامتی کا پیغام لے کر آیا لیکن امن پسندی میں اُس نے کبھی اس قدر غلو نہیں کیا کہ جنگ کی ضروریات سے بالکل انکار کر دیتا۔ اُس نے صاف اعلان کر دیا کہ بعض حالات و مواقع پر اور بعض مقاصد کے لئے جنگ اتنی ہی ضروری ہے جتنا عام حالات میں امن ضروری ہے۔ اس نے فتنہ و فساد کو مٹانے کی غرض سے اپنے پیروؤں کو حکم دیا کہ اُس وقت تک جنگ کرو جب تک فتنہ و فساد کا سر نہ کچل جائے۔ وَقَاتِلُوهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ۔ یہ اس بات کا اعلان ہے کہ خاص خاص صورتوں میں قیام امن کے لیے جنگ و جدل ضروری اور ناگزیر ہے۔ وہ امن کا اتنا شیدائی نہیں ہے کہ کسی صورت میں جنگ کو روا ہی نہ رکھے۔ اگر وہ ایسا کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ امن کبھی قائم نہ ہوتا یعنی خود تصور امن کی نفی ہو جاتی۔

اسلام نے قتل کو ممنوع اور شدید ترین معصیت قرار دیا۔ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ (اور کسی نفس کو قتل نہ کرو بجز اس کے کہ ایسا قتل خدا کے قانون کے بموجب ہو) لیکن اسی قتل نفس کو قصاص کی صورت میں نہ صرف جائز کیا بلکہ لازم قرار دیا اور اس پر اصرار کیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ (اور اے وہ لوگو جو عقل سے بہرہ ور ہو قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے) ان دو متضاد تصورات کو سامنے رکھئے۔ اول یہ کہ قتل نفس ایک جرم شدید ہے، دوسرے یہ کہ قتل نفس ایک ضروری فعل ہے اور اسی میں تمہارے لئے زندگی ہے اب خود ہی فیصلہ کیجئے کہ اسلام نے دو متضاد احکام دیتے ہوئے کس خوبی سے ان میں مصالحت کی ہے۔

اسی طرح اگرچہ اس نے اپنے پیرووں کو عفو و درگزر کی تلقین کی ہے، مگر ساتھ ہی انسان کے جذبۂ انتقام کی بھی رعایت ملحوظ رکھی اور صاف کہدیا کہ عفو بہتر ہے لیکن اگر تم انتقام پر اپنے تئیں مجبور پاؤ تو انتقام بھی لے سکتے ہو بشرطیکہ اتنی ہی زیادتی کرو جتنی زیادتی تم پر کی گئی ہے۔ فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ۔ یہاں بھی عفو و درگزر اور انتقام، دو متضاد تصورات ہیں۔ اگر عفو میں غلو کیا جائے تو ظالموں اور شریروں کو عقوبت کا کوئی خوف دامن گیر ہی نہ ہوگا اور ان کا ظلم اور ان کی شرارت بے پناہ ہو جائے گی۔ اگر انسان کے جذبۂ انتقام کی روک تھام نہ کی جائے تو دنیا میں بے امنی اور خونریزی کا بازار گرم ہو جائے گا۔ اسلام نے ان دو اضداد میں اس طرح مصالحت کی کہ عفو و درگزر کو ایک مستحسن اور قابل انعام فعل قرار دیا اور اُسے اخلاق کے اعلیٰ مدارج میں شمار کیا۔ دوسری طرف انتقام کی رعایت بھی رکھی کہ اگرچہ یہ کوئی مستحسن فعل نہیں ہے لیکن مجبوری کی صورت میں انتقام لے سکتے ہو بشرطیکہ زیادتی نہ کرو۔ اگر زیادتی کروگے تو سزا کے مستحق ہوگے۔

پھر اسلام نے خدا کا جو تصور پیش کیا اُس میں بھی اضداد کی یہ وحدت و ترکیب اسی طرح نمایاں ہے۔ یہودی مذہب میں خدا کا تصور ایک ایسے فرمانروا کا تصور تھا جس کی خوشنودی اور رضامندی کا کوئی قانون نہ ہو، جس کے غیظ و غضب کا کوئی معقول سبب نہ ہو، جو دفعتہً جوش میں آکر انعام و رحمت کی بارش کر دے اور پھر یکایک غصہ میں آکر بلا وجہ تباہ و برباد بھی کر ڈالے۔ بحیثیت مجموعی یہودیت میں خدا کے جلال اور غضب کا پہلو اتنا غالب تھا کہ جمال و رحمت کا پہلو نظروں سے بالکل اوجھل ہو گیا تھا۔ عیسائیت میں اس میلان کے برخلاف خدا کی رحمت و مہربانی کا تصور غالب اور اس کے غضب و انتقام کا تصور اتنا ہلکا تھا کہ انسان کے دل سے سزا کا خوف اور خدا کی ناخوشی کا ڈر بالکل جاتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ عیسائیت نے خدا کو باپ کا لقب عطا کیا جس کا مقصو

یہ تھا کہ جس طرح باپ اپنے بچوں کے لئے بہرحال شفیق ہوتا ہے خواہ وہ اچھے ہوں یا برے اسی طرح خدا اپنے سب بندوں کے لئے رحیم و کریم ہے بلالحاظ اس کے کہ ان کے اعمال کیسے ہیں۔ مگر ان دونوں کے برعکس اسلام نے دو متضاد تصورات یعنی رحمت اور غضب کے درمیان کچھ اس طرح توازن قائم کیا ہے کہ مسلمان کے دل سے نہ خدا کے قانون مکافات کا خوف دور ہوتا ہے اور نہ رحمت و بخشش اور عفو کی امید اس کا دامن چھوڑتی ہے اور یہی وہ درمیانی کیفیت ہے جس کو حضور رسالت مآب نے عین ایمان کی حالت قرار دیا ہے۔ اِنّما الایمانُ بین الخوف والرجاء (ایمان خوف اور امید کے درمیان ہے) ایمان کی کسوٹی ہی یہ ہے کہ آدمی خدا کی صفت انتقام و قہاریت سے بے خوف بھی نہ ہو اور اس کی رحمت کا امیدوار بھی رہے۔

غرض اسلامی تعلیم کے جس پہلو پر نظر کروگے متضاد تصورات اور متصادم میلانات کو اس میں سمویا ہوا پاؤگے۔ صحیح معنی میں اسلامی زندگی بسر نہیں ہو سکتی جب تک کہ مسلمان اپنے عمل کی وحدت میں ان اضداد کو حل نہ کرلے۔ اور یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے مسلمانوں کو امت وسطی کے لقب سے سرفراز فرمایا ہے، وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ (اور اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسطی بنایا ہے تاکہ تم ساری دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو)۔ وسطی کے لفظی معنی "درمیانی" کے ہیں۔ لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مسلمان ایک ایسی امت ہیں جو ٹھیک ٹھیک عدل کے طریقہ پر ہے۔ اگر ہیگل کی اصطلاح استعمال کی جائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ امت اضداد کے درمیان پلڑا برابر رکھتی ہے، یعنی ہر تصور پر ٹھیک ٹھیک اسی حد تک زور دیتی ہے جہاں تک اس کی نفی نہ ہو۔ جہاں وہ مقام آیا اور اس کے قدم رک گئے۔ اسی لئے کوئی فعل خواہ وہ کتنا ہی مستحسن کیوں نہ ہو اگر حد مقرر سے متجاوز ہو جائے تو اسلام کی نظروں میں ناپسندیدہ اور قابل مؤاخذہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً روزے سے زیادہ مسلمان کے اور کس فعل کو فضیلت حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن

اگر کوئی شخص سال بھر مسلسل روزے رکھا کرے تو وہ پیغمبرؐ کے حکم امتناعی کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ ماں باپ کی خدمت و محبت سے بڑھ کر سعادت اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر یہی محبت مسلمان کو حق پرستی اور ادائے فرض سے روک دے تو یہی چیز اسلام کی نگاہ میں جرم ہو جائے گی۔ اس طرح کی اور بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل خدا اور رسول کے نزدیک پسندیدہ بھی ہے اور وہی فعل جب اپنے جائز حدود سے متجاوز ہو جاتا ہے تو خدا اور رسول کی ناخوشی اور ناراضگی کا موجب بھی ہو جاتا ہے۔ یوں اسلامی نظام میں متخالف تصورات اور متضاد میلانات کو ایک ناقابل تحلیل وحدت میں سمو دیا گیا ہے، اور اس طرح وہ امتزاج اضداد اور تحفظ اقدار جس کا ذکر ہیگل نے کیا ہے، کسی جدلی عمل کے بغیر اسلام میں واقع ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظام سے باہر یہ چیز کہیں نہیں پائی جاتی۔

اسلامی نظام کی اسی خصوصیت کا نتیجہ ہے کہ اس میں زمانہ کی ہر تحریک سے تھوڑی یا بہت مماثلت ضرور ملتی ہے۔ مثلاً اسلام میں بہت سی چیزیں جمہوریت سے مشابہ ہیں۔ اسلامی اخوت اور مساوات میں انتہائی جمہوری شان پائی جاتی ہے۔ اسلامی نظام حکومت اس معنی کر کے جمہوری ہے کہ اس کا صدر یعنی خلیفہ اپنی جماعت کا منتخب کردہ ہوتا ہے۔ جمہوریت کی طرح اسلام نے بھی جماعت کے ہر شخص کو خلیفہ اور اس کے انتظام پر آزادانہ تنقید کا حق دیا ہے۔ اسی طرح اسلام کے بعض اصول اشتراکی تحریک سے بھی ملتے جلتے ہیں۔ وہ اس لحاظ سے اشتراکیت کا ہم نوا ہے کہ دولت کے سمٹاؤ کو روکتا ہے اور اسے پھیلانا چاہتا ہے۔ اسی غرض سے اس نے زکوٰۃ فرض کی ہے، سود کو ممنوع قرار دیا ہے اور اپنے قوانین وراثت میں اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ دولت جہاں تک ممکن ہو ایک وسیع حلقہ میں تقسیم ہو۔ ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اسلام میں کسی حد تک آمریت کی شان بھی جلوہ گر ہے۔ اسلامی نظام حکومت میں خلیفہ اپنی مجلس شوریٰ کی رائے کا

پابند نہیں ہے۔ اُسے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اگر ضروری سمجھے تو مجلس شوریٰ کی اکثریت کی رائے کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے، اور یہ حق کسی مسلمان کو نہیں پہنچتا کہ وہ خلیفہ کے کسی جائز حکم سے محض اس لئے سرتابی کرے کہ یہ حکم مجلس شوریٰ کی اکثریت کے فیصلہ کے مطابق نہیں ہے۔ اسی طرح تمدنی اور معاشرتی امور میں مسلمان قرآن وحدیث کے فیصلہ کا پابند ہے۔ جو بات قرآن وحدیث سے صریحاً ثابت ہے اس پر مسلمان کو آزادانہ غور وفکر کی اجازت نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرآن و حدیث کا یہ حکم غلط ہے۔ البتہ اس حکم کی مصلحت پر ضرور غور کر سکتا ہے۔ آمری نظام کی طرح اسلام میں بھی عوام الناس کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ تمدنی اور معاشرتی امور و مسائل میں اکثریت کے فیصلہ پر چلیں یا ان امور میں بطور خود جو رائے چاہیں قائم کریں۔ جمہوری نظام کے برخلاف اسلام نے انسانی فکر کو مطلقاً آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس کے لئے راہیں مقرر کر دی ہیں جن سے الگ ہو کر سوچنا اور فکر کرنا اسلام سے بغاوت کرنے کے مترادف ہے۔ اُس کا یہ پہلو آمریت سے اچھا خاصا مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

اسلامی نظام کی یہی خصوصیت ہے جس کے باعث مرعوب ذہنیت رکھنے والے مسلمانوں نے ہر زمانہ میں اس کو عصری تحریکات کی قبا پہنانے کی کوشش کی اور کسی حد تک کامیاب بھی رہے۔ ان کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ خود یہ نظام متضاد عناصر کی وحدت و ترکیب پر قائم ہے جس کی وجہ سے دنیا کی ہر بڑی تحریک سے اس کی مشابہت کا ثبوت فراہم کیا جا سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہیگل جس چیز کو اضداد کا امتزاج (SYNTHESIS) کہتا ہے، اسلام اس کا مکمل ترین نمونہ ہے۔ تمام اعلیٰ قیمتیں اس کے اندر محفوظ ہیں۔ سارے اضداد اس کی وحدت میں سموئے ہوئے ہیں۔ جملہ صداقتیں اس کی وسیع آغوش میں جمع ہیں۔ اس لئے جب کوئی طاقتور تحریک نمودار ہوتی ہے تو اسلام سے اس کی مشابہت کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکل آتا ہے۔ کیونکہ اُس نے تو پہلے ہی سے ہر ممکن تحریک کے صحیح عناصر

اپنے اندر جمع کر رکھے ہیں۔ مگر یہ یاد رہے کہ اگرچہ اسلام ان سب تحریکوں سے تھوڑی بہت مماثلت ضرور رکھتا ہے لیکن وہ خود ان سب سے الگ اور مختلف ہے بلکہ ایک معنی کر کے ان سب کی ضد ہے۔ کیونکہ اوّل تو ہر تحریک انسانی فطرت کے کسی ایک پہلو کا اثبات کرتی ہے اور باقی تمام پہلوؤں کی نفی کر دیتی ہے۔ پھر وہ اس اثبات میں بھی اس قدر غلو سے کام لیتی ہے کہ خود اس پہلو کی نفی ہونے لگتی ہے جس کا اثبات کرنے کے لئے وہ تحریک اٹھی تھی۔ ان میں سے ہر تحریک کا یہی حال ہے کہ وہ فطرت کے کسی خاص پہلو کو اجاگر کر دیتی ہے حتیٰ کہ فکر انسانی پر وہ پہلو اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے پہلو نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جمہوریت کو لیجئے کہ اس نے آزادی کے اصول کو اتنا ابھارا کہ اصول استناد ( PRINCIPLE OF AUTHORITY ) بالکل ہٹ گیا۔ انفرادیت کا دور دورہ تھا، ہر شخص اپنا الگ معیار فکر قائم کرنے لگا۔ ہر کہ ومہ اپنے لئے خود سند بن گیا۔ تمدنی زندگی کے بنیادی اصول تک انفرادی خود رائی کے شکار ہو گئے۔ اس غلو نے آمریت کا دوسرا غلو پیدا کیا جس نے اصول استناد کو اچھالا اور فکری اجتہاد کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ اشتراکیت نے بے قید سرمایہ داری کے مظالم پر احتجاج کیا تو شخصی ملکیت ہی کو سرے سے جرم قرار دے دیا۔ غرضکہ سابق ادوار اور موجودہ زمانہ کی ہر بڑی تحریک کا یہی خاصہ رہا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی نظام میں فطرت کے کسی پہلو سے بھی اعراض نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہر پہلو کو مناسب اہمیت دی گئی ہے اور کسی تصور کو اس مقام سے آگے بڑھنے نہیں دیا گیا ہے جہاں سے اس کی نفی شروع ہو جائے۔ پھر یہ نظام ایک مکمل وحدت یا کلیت ہے جس کا کوئی جزو دوسرے جزو سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے علیحدہ ہو کر کوئی جزو اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ ہر جزو کی قیمت اور ہر پہلو کی صداقت اسی وقت تک قائم ہے جب تک مجموعی کلیت سے اس کا رشتہ استوار ہے۔ فرداً فرداً کوئی جزو بھی صداقت کا مدعی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے اسلامی نظام میں باہر سے کسی جزو کا پیوند نہیں لگایا جا سکتا۔ جو لوگ اسلام کا ڈانڈا اشتراکیت یا جمہوریت یا آمریت یا کسی اور تحریک سے

ملانا چاہتے ہیں ان کی سب سے بڑی کوتاہ فہمی اور کم نظری یہ ہے کہ وہ اُس کے اجزاء کو کل سے علیحدہ کر کے دیکھنا چاہتے ہیں اور اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی نظام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس کا ہر جزء دوسرے اجزاء سے مربوط اور ہر پہلو دوسرے سے ہم رشتہ ہے۔ جہاں یہ ربط و ہم رنگی ختم ہوئی، ہر جزء بجائے خود بے قیمت ہو گیا۔ اسلامی جمہوریت اسی وقت تک صحیح معنوں میں اسلامی جمہوریت ہے جب تک اس میں آمریت کے صالح عناصر کار فرما ہیں۔ اسلام کی اجتماعیت اپنا حسنِ اصلی اسی وقت تک قائم رکھ سکتی ہے جب تک انفرادیت کے عناصر اس کے ساتھ لبستہ و پیوستہ ہوں۔ اور ان میں سے کوئی جزء بھی اپنی اصلیت برقرار نہیں رکھ سکتا جب تک اس کا رشتہ اُس وحدت کاملہ سے استوار نہ ہو جو اسلام ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کے باہر وہ امتزاج اضداد اور تحفظ اقدار جس کا ذکر ہیگل نے کیا ہے کیوں غیر ممکن ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کی ہر تحریک، علمی ہو یا عملی، خالص غیر عقلی محرکات سے پیدا ہوتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہے۔ جذبات ہی اُس میں زندگی کی حرارت پیدا کرتے ہیں اور جذبات ہی اس کی قوت و نفوذ کا حقیقی سبب ہوتے ہیں۔ اگر کسی تحریک میں سے جذباتی عنصر نکال لیا جائے تو وہ تحریک تحریک نہ رہے گی بلکہ ایک نظریہ بن کر رہ جائے گی جو دماغ کو تو متاثر کر سکتا ہے مگر قلب میں گھر کر جانے کی قابلیت سے محروم ہے۔ اس کے علاوہ ہر تحریک کا سرمایہ فکر ایک یا چند مفکرین اپنے ذہنی خزانہ سے فراہم کرتے ہیں یا پھر یہ سرمایہ اجتماعی تخیلات و افکار کا فراہم کردہ ہوتا ہے بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ دونوں موثرات، یعنی مفکرین کی ذہنی کاوشیں، اور اجتماعی محرکات مل کر تحریک کی فکری روح تعمیر کرتے ہیں۔ جہاں تک مفکرین کی انفرادی کاوشوں کا تعلق ہے یہ ظاہر ہے کہ کوئی مفکر اپنے ذہنی اور مادی ماحول سے نکل کر خالص اور بے لاگ عقل کی فضا میں پرواز نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ ہر شخص کے تفکر میں اس کے ذاتی خواہشات و میلانات

کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ نیز اس کی افتاد طبع بھی اپنے اثرات رکھتی ہے۔ اس لیے وہ جو کچھ سوچتا ہے اس میں عقلی عنصر کم اور غیر عقلی عناصر زیادہ ہوتے ہیں۔ رہے اجتماعی محرکات تو اُن میں عقلی عنصر اور بھی کم ہوتا ہے، کیونکہ جماعت پر ہر وقت جذبات اور تعصبات کا مخفی ہیجان طاری رہتا ہے۔ اشخاص کے لیے تو پھر بھی کسی حد تک ممکن ہے کہ وہ قومی تعصبات یا ذاتی میلانات سے بالاتر ہو کر کسی مسئلہ پر فکر کر سکیں۔ لیکن جماعت کے لیے یہ چیز بالکل غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے ذہنی مزاج میں سے تاریخی توارث یا عصری رجحان کے اثرات کو خارج کر دے۔ مذکورہ بالا استدلال کی روشنی میں غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اضداد کو ہم آہنگ کر کے ایک وحدت بنانے کا عمل ایک اعلیٰ درجہ کا حکیمانہ عمل ہے جو اپنی تہ میں ایک دانشمندانہ ارادہ کا طالب ہے۔ بخلاف اس کے انسانی تحریکات، جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے غیر عقلی عناصر سے ترکیب پاتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہیں اور قدرتاً منطقی یا فکری صحت سے ان کو بہت کم واسطہ ہوتا ہے لہذا ان تحریکات اور ان کے باہمی جدال سے کسی ایسے امتزاجِ اضداد کا واقع ہونا محال ہے جس میں تمام انسانی قدروں کا تحفظ ہو جائے اور کوئی قدر ضائع نہ ہو۔ یہ بات اگر حاصل ہو سکتی ہے تو صرف اُس حکمت کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جو ماحول، تاریخی توارث، عصری رجحان، شخصی جذبات اور اجتماعی میلانات سے یکسر پاک ہو، اور ایسی حکمت صرف ایک ماورائی ذہن ہی میں وجود پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلامی نظام اسی ماورائی ذہن کی مخلوق ہے۔

اسلام میں جدلی عمل کا سب سے نمایاں مظہر کفر و جاہلیت کے خلاف اس کی وہ ازلی کشمکش ہے جو ابتدا سے اس وقت تک جاری ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز　　چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

اسلامی نظام کا اولین مقصد حیات یہ ہے کہ شر و فساد کی اُن قوتوں کا استیصال کیا جائے جن سے کفر کا وجود عبارت ہے۔ دنیا کے ہر دوسرے وجود کی طرح کفر بھی اپنی ہستی کی بقا کا آرزومند

اور کشمکش حیات میں مبتلا ہے اور اس میدان میں اسلام اس کا تنہا مدِّ مقابل اور حریف ہے۔ کیونکہ وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے کفر کی ضد ہے اسلام اور کفر کے درمیان مصالحت ناممکن اور ان کی لڑائی بلا فصل قائم ہے۔ یہ لڑائی دنیا کی دوسری تمام لڑائیوں پر حاوی اور اُن سے مافوق ہے، بلکہ اور جتنی نزاعیں اور لڑائیاں ہیں اُن کا سلسلہ کہیں نہ کہیں جاکر اس لڑائی سے ضرور ملتا ہے۔ کفر کی طاقتیں اسلام کے سفرِ ارتقا میں مزاحم ہوتی ہیں لیکن ان کی یہ مزاحمت حق و صداقت کی سعی کمال کا سبب بن جاتی ہے جس طرح انسان کو اپنے خارجی ماحول کی مخالف قوتوں سے کشمکش کرنا پڑتی ہے اور یہی کشمکش اس کی قوتوں کو صیقل کرتی ہے جس سے بالآخر وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے اسی طرح اسلام بھی کفر سے جنگ آزما ہو کر اپنے قویٰ کو مضبوط اور اپنی داخلی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ کفر و اسلام کا یہ تصادم اور ان دونوں کی ازلی پیکار اسلام کی قوت حیات کی افزونی اور کفر کے ضعف و شکست پر منتہی ہوتی ہے اور اس پیکار کی وجہ سے اسلام اپنے اندرونی ارتقا کے مراحل نسبتہً سہولت کے ساتھ طے کر سکتا ہے۔

ارتقا کے لفظ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اسلامی نظام میں کوئی خامی یا نقص ہے جو عمل ارتقا کے ذریعے سے دور ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں۔ نظری اعتبار سے تو اسلامی نظام اتنا مکمل ہے کہ اُس سے زیادہ مکمل نظام کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ عملی حیثیت سے یہ نظام صرف ایک مرتبہ اپنی پوری کاملیت اور جامعیت کے ساتھ تیس سال کے لیے ریگستان عرب کی سرزمین پر جلوہ فگن ہوا تھا اور یہ پہلی مثال تھی جہاں ایک جماعت نے اپنا نصب العین عالم مثال اور نظر و فکر کی دنیا میں نہیں بلکہ اسی عالم آب و گل میں حاصل کر کے اسے ایک مادی حقیقت بنا دیا۔ تاریخ ایسی کسی دوسری مثال سے خالی ہے اور رہے گی، کیونکہ دنیا میں نصب العینی حالت (IDEAL STATE) کا قائم ہونا مشکل اور قائم رہنا مشکل تر ہے۔ حضور رسالت مآب اور خلفائے راشدین کے بعد کا اسلام اگرچہ نظری حیثیت سے اتنا ہی مکمل تھا لیکن عملاً اس کی جامعیت اور کاملیت ضائع ہو گئی۔ دنیا کے اور تمام نظامات سے علاً برتر اور بمدارج

بلند ہونے کے باوجود وہ اپنی نصب العینی حالت سے بہت نیچے گر گیا۔ بات یہ ہے کہ زمانہ کے اثرات اور مسلمانوں کی غفلت و کوتاہی سے اس نظام کے بعض پہلو دب جاتے ہیں یا اس کا کوئی خاص جزو عام احساس کے دائرہ سے خارج اور اہل فکر کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس نوبت پر کفر اپنی فطری بے اعتدالی اور غلبہ کے ساتھ اس نظام سے ٹکراتا ہے اور اس تصادم سے اسلامی نظام کا وہ پہلو جو عام نظروں سے چھپ گیا تھا پھر اُبھر آتا ہے لیکن جو پہلو اس طرح ابھرتا ہے وہ اُن تمام قیود اور تحدیدات کے ساتھ ابھرتا ہے جو اسلام نے اُس پر عائد کر رکھی ہیں۔ نہ کہ اُس غلو اور بے اعتدالی کے ساتھ جو کفر کا خاصہ ہے۔ یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسلام نے معاشی امور کو خاصی اہمیت دی ہے اور اس حقیقت کو ملحوظ رکھا ہے کہ معاشی نظام کی ابتری اور اقتصادی پستی خود مذہب و اخلاق کے لئے مہلک ہے۔ نظری حیثیت سے یہ عنصر اسلام میں ہمیشہ موجود رہا اور مسلمانوں کی غفلت کے باوجود اس کا غیر شعوری اثر اسلامی زندگی پر برابر مترتب ہوتا رہا۔ لیکن صدیوں سے اسلام کا یہ پہلو مسلمان مفکرین اور مجتہدین نے بالکل فراموش کر رکھا تھا۔ اب گذشتہ دو سو برس سے جب سے مغرب نے معاشی امور کو انسان کی زندگی میں غالب اہمیت دینا شروع کی اور نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں جنہوں نے معاشی زندگی پر غیر متوازن زور دیا، اسلامی نظام کا یہ پہلو جو سطح کے نیچے دبا ہوا تھا پھر نگاہوں کے سامنے آگیا۔ لیکن اس میں کفر کی سی بے اعتدالی اور انتہا پسندی مفقود ہے معاشی زندگی کو مناسب اہمیت دینے کے باوجود کوئی مسلمان یہ یقین نہیں کر سکتا کہ محض اس زندگی کی اصلاح سے دنیا کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں گی! اسلام نے معاشی امور کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن انہیں اخلاقی اصول کا تابع رکھا ہے نہ یہ کہ اخلاق و مذہب کو معاشی امور کا تابع بنا دیا ہو۔ بہر حال کفر کا وجود اس اعتبار سے اسلام کے لیے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کشمکش کرنے سے اسلامی نظام اپنے اندرونی امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ یہ سلسلہ اُس وقت تک جاری رہے گا جب تک اسلامی نظام اپنی پوری کاملیت اور ہمہ گیری کے ساتھ ایک بار پھر دنیا پر نہ چھا جائے اور دوبارہ اپنی نصب العینی حالت کو نہ پالے۔

---

# باب پنجم

## مارکس اور مذہب

گذشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے اُسے مادّیات پر منطبق کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسانی فکر کوئی خود مختار اور قائم بالذات فعلیت نہیں ہے جو مادّی ماحول سے آزاد ہو کر اپنا کام جاری رکھ سکتی ہو ہیگل کے برعکس مارکس نے انسان کے ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی تصورات کو اس کے معاشی حالات کے مظاہر قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ انسانی فکر معاشی تبدیلیوں کی تابع ہے۔

جہاں تک مذہب اور مذہبی تصوّرات و افکار کا تعلق ہے مارکس نے اپنے نظریہ کے ثبوت میں جتنے تاریخی شواہد پیش کئے وہ زیادہ تر یورپ کی تاریخ سے ماخوذ ہیں لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ عیسائیت سمیت یورپ کے جملہ مذاہب معاشی تغیرات سے اثر پذیر اور معاشی تبدیلیوں کے تابع رہے ہیں تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ دوسرے تمام مذاہب پر بھی یہ نظریہ راست آئے گا۔ اولاً یورپ کے قدیم مذاہب کو لیجئے جن میں یونان قدیم اور سلطنت روما کے مذاہب کو خاص درجہ حاصل ہے۔ یہ مذاہب حقیقی معنوں میں مذاہب نہ تھے۔ اگر ہم مذہب سے ایک ایسا نظام مراد لیں جو انسان کی اخلاقی اور تمدّنی اصلاح کرنا چاہتا ہو تو قدیم روما اور یونان کے مذاہب پر اس لفظ کا اطلاق مشکل ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان کو زیادہ سے زیادہ عبادات کا ایک نظام یا پرستش کے بعض مخصوص طریقوں کا مجموعہ کہا جا سکتا ہے انسان کی اجتماعی و اخلاقی زندگی پر جا ہے ان کا اثر پڑا ہو مگر ان چیزوں سے ان مذاہب کو براہ راست کوئی ارادی تعلق نہ تھا۔ ان کا دائرہ اثر پرستش

کے بعض مخصوص طریقوں اور چند مقررہ مراسم و شعائر تک محدود تھا۔ اس دائرہ سے نکل کر انہوں نے زندگی کے دوسرے شعبوں مثلاً تمدن، سیاست یا معیشت پر اپنے حقوق جتلانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ نہ انہوں نے انسان کی اخلاقی اصلاح پر زور دیا۔ اسی لئے یونان و روما کے اخلاقی تصورات کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ اُس دور کی تمدنی زندگی سے تھا۔ ایسی حالت میں معاشی زندگی کی تبدیلیوں سے ان مذاہب کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا۔ جو نظام انسان کی مادّی زندگی سے بے تعلق ہو کر رہے گا اور اس کے مظاہر پر اپنی گرفت مضبوط نہ رکھے گا وہ خود مادّی حالات کی تبدیلیوں سے متاثر اور مادّی زندگی کے مظاہر سے اثر پذیر ہو جائے گا۔ چونکہ قدیم یونان و روما کے مذاہب کو انسان کی عام تمدنی زندگی سے کوئی سروکار نہ تھا اس لئے تمدنی انقلابات و تغیرات سے ان مذاہب کا اثر پذیر ہونا ان کی فطرت کا عین تقاضا تھا۔ مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر مذہبی نظام خواہ اس کی فطرت کیسی ہی ہو تمدنی اور معاشی حالات کا تابع ہو جائے۔

عیسائی مذہب کے متعلق یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے انسان کی اخلاقی اصلاح کو اپنا مطمح نظر قرار دیا لیکن یہاں بھی مارکس کا نظریہ اس لحاظ سے غلط معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت کا ظہور معاشی قوتوں کا رہین منت نہ تھا۔ مارکس کا خیال تو یہ ہے کہ ہر بڑی تحریک خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی معاشی اسباب سے وجود میں آتی ہے۔ لیکن عیسائیت کے ابتدائی دور پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں کوئی معاشی انقلاب یا ردّو بدل ایسا نہیں ہوا تھا جسے عیسائیت کی پیدائش کا سبب قرار دیا جا سکے۔

اس کے بعد جب عیسائیت اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تصوّرات سترہویں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سرمایہ داری نظام کی اٹھتی ہوئی طاقت سے نبرد آزما ہوئے اور اس کشمکش میں انہیں شکست ہوئی، جس کے نتیجہ میں یورپ کے اخلاقی تصوّرات اور مذہبی افکار پر ایک انقلاب طاری ہو گیا اور ہر جگہ وہی اخلاقی اقدار رائج ہو سکے جو سرمایہ داری نظام کی فطرت سے مطابقت رکھتے تھے، تو اس شکست کے بھی بعض ایسے اسباب تھے جن کا اطلاق دوسرے مذاہب پر نہیں ہو سکتا۔ مارکس جو قدرتاً اپنے ماحول اور اپنی تاریخ سے متاثر تھا

عیسائیت کا انجام دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہر اُس مذہبی نظام کا یہی انجام ہوگا جو معاشی حالات سے ٹکرائے گا۔ مارکس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عیسائی مذہب نے انسان کی اخلاقی زندگی کو سنوارنے کی کوشش تو ضرور کی لیکن یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ انسان کی اخلاقی زندگی کو اس کی مادی زندگی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اُس نے اپنے نظام میں انسان کے مادی حوائج اور اس کے فطری داعیات کی کوئی رعایت نہیں کی۔ ہیگل کے فلسفہ کی طرح اس کی بنیاد مجرد افکار پر رکھی گئی تھی یعنی ایک ایسی فکر جس میں مادی احوال اور خارجی حالات کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے۔ اس طرح زندگی کے ٹھوس حقائق سے گریز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ جونہی اس نظام کا سامنا زندگی کے تبدیل پذیر واقعات سے ہوا اس کی یہ کمزوری پورے نظام کے ضعف و انحطاط کا سبب بن گئی۔ جو نظام انسانی زندگی کو ایک کُل کی حیثیت سے نہیں دیکھتا اور اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء سے علیحدہ کر کے یہ کوشش کرتا ہے کہ صرف چند مخصوص شعبوں پر سارا زور صرف کر دے اور باقی شعبوں کو اُن کی حالت پر چھوڑ دے وہ ایک ایسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے جو بالآخر اس کی ہلاکت کا باعث ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جن شعبوں کو وہ آزاد اور مطلق العنان چھوڑ دیتا ہے انہیں کے اندر بغاوت کے جراثیم پیدا ہوتے ہیں اور پھیل کر اُن شعبوں سے بھی اس کا اثر و اقتدار زائل کر دیتے ہیں جنہیں اُس نے اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ کامیابی ہمیشہ اسی نظام کے حصہ میں آتی ہے جو بیک وقت زندگی کی ہر شاخ اور تمدن کے ہر شعبہ پر اپنا اثر جماتا ہے اور سب کو ایک مرکزی اقتدار کے تحت لا کر مرکز پر خود قابض ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُس نظام کی مخالف قوتوں کو کہیں پناہ نہیں ملتی کہ وہ اس کے خلاف سر اُبھار سکیں۔

عیسائیت نے یہیں سب سے بڑی ٹھوکر کھائی۔ اس نے سیاسی اقتدار اور معاشی کاروبار کو اپنے دائرۂ اثر سے خارج رکھا اور زندگی کے ان اہم شعبوں پر اپنی مرکزیت قائم کرنے سے اجتناب کیا۔ بلکہ اس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ میری سلطنت اس دنیا کی نہیں ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ جس مذہب کی سلطنت اس دنیا کی نہ ہو اس کے اخلاقی اصول اسی دنیا پر حکمرانی کریں۔ اگر کوئی جماعت یہ چاہے کہ سیاسی اقتدار اور

فرمانروائی کی باگ ڈور دوسروں کے ہاتھ میں چھوڑ کر گوشۂ عافیت میں بیٹھ جائے اور پھر بھی اس کے اصول و اقدار دنیا میں غالب ہیں تو اسے کم فہمی اور کوتاہ نظری کے سوا اور کس چیز سے تعبیر کیا جا سکتا ہے تاں یہ اور بات ہے کہ ہمارا اصلی مقصد اخلاق کی اصلاح ہونا چاہیئے نہ کہ سیاسی طاقت کا حصول لیکن بہر حال اس طاقت کا حاصل کرنا تو ضروری ہے۔ عیسائیت نے اپنے پیروؤں کو حکم دیا کہ جو کچھ قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو اور جو کچھ خدا کا ہے وہ خدا کو دو۔ یہ اس بات کا مطالبہ ہے کہ انسان بیک وقت خدا کی فرمانروائی بھی تسلیم کرے اور قیصر کے حکم کو بھی بجالائے۔ اس طرح عیسائیت نے دینوی اقتدار سے روحانی اقتدار کو جدا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی طاقت و اثر بالکلیہ دینوی حکمرانوں کے ہاتھ میں آگیا۔ ان حالات میں اُس کے اخلاقی اصولوں کا غلبہ اور اس کے مذہبی نظام کا اقتدار معاشی یا سیاسی اثرات کی دستبرد سے کیونکر محفوظ رہ سکتا تھا[1]۔ صرف عیسائیت ہی نہیں بلکہ ہر اس مذہبی یا معاشرتی نظام کا یہی انجام ہوگا جو اپنے اصولوں کو تو دنیا میں رائج کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے لئے مادی اسباب و وسائل فراہم کرنے سے پرہیز کرتا ہے۔

اسی وجہ سے اسلام پر مارکس کا نظریہ راست نہیں آسکتا۔ چونکہ اسلام کا مرکزی تخیّل زندگی کے جملہ شعبوں پر حاوی ہے اور اس کے بنیادی اصول معاملات زندگی کی ہر شاخ پر مؤثر ہیں اس لئے باغیانہ افکار اور مخالف قوتیں خود اس کے اندر سے نمود نہیں کر سکتیں۔ اخلاق و معاشرت کی طرح اُس نے سیاست و معیشت کو بھی اپنے مرکزی اقتدار کی گرفت میں لے رکھا ہے۔ دنیا میں کسی دوسرے مذہب کی مثال نہیں پیش کی جا سکتی جس نے دینی اور دینوی اقتدار کو یکجا کیا ہو اور پھر اس اقتدار کو اپنے اخلاقی اصولوں کی اشاعت و ترویج کا آلۂ کار بنایا ہو۔ اس طاقت و اقتدار سے محروم ہو کر اسلام اپنے پورے امکانات کو بروئے کار نہیں

---

[1] ترجمان القرآن۔ یہ خیال ہے کہ عیسائیت اور چیز ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم اور چیز۔ عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم وہی تھی جس کا نام اسلام ہے۔ رہی عیسائیت تو وہ ان صوفیانہ فلسفوں اور اخلاقیات کا نام ہے جو حضرت عیسیٰ کی تعلیم کو مسخ کر کے ان کے غلط کار پیروؤں نے خود ایجاد کر لئے۔

لاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فی زمانہ اس کے اخلاقی اصولوں میں وہ قوتِ تسخیر نہیں رہی ہے جو صدرِ اول میں انہیں حاصل تھی۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے اسلامی نظام کے ایک جزو کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ سیاسی طاقت کا حصول و قیام اس کا ایک ضروری جزو ہے اس لئے موجودہ حالات میں اس نظام کی اندرونی توانائی قوتِ اظہار سے محروم ہے۔ پھر جس طرح سیاسی طاقت کا حصول اسلامی نظام کو پورے طور سے نافذ کرنے کے لئے ضروری ہے اسی طرح دولت کی منصفانہ تقسیم اور معاشی زندگی کی اصلاح بھی اسلامی نظام کی مکمّل کامیابی کی اہم شرطوں میں سے ایک ہے۔ کیونکہ معاشی نظام کی خرابی سے مذہبی احکام و قوانین کی تنفیذ دشوار اور بعض صورتوں میں غیر ممکن ہو جاتی ہے۔ اس لئے اسلام نے معاشی زندگی سے اغماض نہیں برتا بلکہ اپنے نظام میں معاشی امور کو اتنی ہی اہمیت دی ہے جتنے وہ فی الواقع انسانی زندگی میں اہم ہیں۔ وہ انسان کی معاشی ضروریات اور اس کے مادّی حوائج کو ہر پہلو سے ملحوظ رکھتا ہے اور معاشی تنظیم کو مضبوط اور منصفانہ بنیادوں پر قائم کرنے کی غرض سے ہر وہ تدبیر اختیار کرتا ہے جو اس کے اخلاقی اصولوں اور بنیادی مقاصد کے خلاف نہ ہو۔ لہٰذا معاشی انقلابات اس مذہب کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتے جس طرح بعض دوسرے مذاہب کو انہوں نے متاثر کیا ہے۔ مارکس کا نظریہ دیگر ادیان و مذاہب کی حد تک درست ہو تو ہو لیکن اسلامی عقائد و افکار اور اسلام کے اخلاقی اقدار پر ابھی اس کی آزمائش باقی ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ روح اور مادّہ کے تضاد کا مفروضہ جس پر مارکس اور ہیگل نے اپنے اپنے فلسفہ کی عمارت کھڑی کی ہے اسلام کے نزدیک قطعاً غلط اور از سر تا پا بے بنیاد ہے۔ ہیگل نے انسانی تاریخ میں روحِ مطلق کا جلوہ دیکھا اور تاریخ کے انقلابات میں مجرّد افکار و تصورات کی کار فرمائی کا مشاہدہ کیا۔ مارکس نے اس نظریہ کو الٹ کر مادّی زندگی کو انسان کے فکری اور روحانی اعمال کا مدار و منشا قرار دے دیا اور معاشی تبدیلیوں کو انسان کے ذہنی تصورات کا ماخذ ٹھہرایا۔ اسلام ان دونوں میں سے کسی کا ہمنوا نہیں ہے۔ اُسے روح اور مادہ کے تضاد سے انکار ہے۔ وہ مادّہ اور روح کے فرق کو تو ضرور تسلیم کرتا ہے

لیکن ان سے تضاد کا قطعاً منکر ہے۔ اس کے نزدیک ہماری یہ مادّی زندگی روحانی ارتقار کی ایک ناگزیر منزل ہے اور روح کا کوئی اعلیٰ اصول اس زندگی کی لذات سے مجروح نہیں ہوتا۔ اسلام نے اپنے پیرووں سے صاف لفظوں میں کہہ دیا :۔ وَكُلُوا مِن طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (ہم نے تمہارے لئے جتنی عمدہ غذائیں، پیدا کی ہیں اُن سب کو کھاؤ) یہ کہہ کر وہ اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ تم مادی زندگی کی لذات حاصل کرنے کے ہر طرح حقدار ہو بشرطیکہ ان حدود سے متجاوز نہ ہو جو خدا نے تم پر عائد کیے ہیں۔ اسلام نے حصول رزق اور کسب مال کو ابتغاءِ فضل اللّٰہِ (اللہ کا فضل تلاش کرنے) سے تعبیر کیا ہے یعنی اگر مال و اسباب جائز طریقوں سے حاصل کیا جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کا ایک فضل ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (اور دنیا میں سے تیرا جو حصہ ہے اسے فراموش نہ کر)۔ حدیث میں ایک جگہ آیا ہے خیرکم من لم یترك آخرته لدنیاہ ولا دنیاہ لآخرته ولم یکن کلاً علی الناس (تم میں سے بہتر شخص وہ ہے جو نہ دنیا کے لیے آخرت کو چھوڑے اور نہ آخرت کے لیے دنیا کو، اور جو لوگوں پر بار نہ بنے) ایک اور جگہ آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ دنیا کا کام اس طرح کرو گویا تم کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور آخرت کے لیے اس طرح تیاری کرو گویا کہ تمہیں کل ہی مرنا ہے۔ اسلام نے ترک دنیا اور رھبانیت کو مٹایا اور بتایا کہ انسان کی اخلاقی و روحانی ترقی اجتماعی زندگی ہی میں ممکن ہے اسلام کی توحید خالص زندگی کے کسی شعبہ میں بھی دوئی کو گوارا نہیں کرتی۔ جس طرح سارے خداؤں کو مٹا کر اس نے صرف ایک اللہ کی فرمانروائی قائم کی اسی طرح مادہ اور روح کی ثنویت کو بھی وہ شدت کے ساتھ رد کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کا ایک ہی مقصد ہے جس کی خدمت کے لئے مادہ بھی اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنی کہ روح۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں اور اپنی فطرت کے اعتبار سے ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ جب اسلام نے سرے سے اُس بنیاد کو ہی ڈھا دیا جس پر مارکس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے تو یہ بحث ہی بیکار ہے کہ اجتماعی زندگی کی تشکیل میں خارجی حالات اور مادّی ماحول کو زیادہ دخل ہے

یا انسان کی باطنی قوتوں اور اُس کے اخلاقی اصولوں کو۔

مارکس اینجلس اور ان کے متبعین بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مادی احتیاجات کی تکمیل کے بغیر انسان کے لیے نہ مذہب ممکن ہے اور نہ اخلاق۔ ان کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اخلاق و مذہب معاشی نظام کے تابع ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کو پیدا کرنے کے ساتھ ہی قدرت نے اس امر کا بھی انتظام کر دیا ہے کہ اس کی غذا رہائش اور دوسری اقل ضروریات جن کی تکمیل کے بغیر زندگی محال ہے بآسانی پوری ہو جائیں۔ اگر انسان اپنی ضروریات کے دائرہ کو وسیع کر تا جائے اور تکلفات و تعیشات کو بھی ضروریات کا درجہ دے دے تو یہ اور بات ہے، ورنہ قدرت کا لاانتہا خزانہ دنیا کے تمام انسانوں کی ابتدائی اور حقیقی ضروریات کے لیے کفایت کرتا ہے۔ اس انتظام میں خرابی جس وجہ سے واقع ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ سوسائٹی میں ظلم، زیر دست آزاری، عیش پسندی، خود غرضی اور اسی نوع کے دیگر اخلاقی معائب پیدا ہو جائیں اور مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصول مثلاً خدمت خلق، ہمدردی، خیر کوشی اور ضعفاء و مساکین کی خبر گیری اپنا اثر کھو دیں۔ جب ایسا ہو تو ضرور سوسائٹی کی عام معاشی حالت پست ہو جائے گی اور قومی دولت سمٹ سمٹا کر ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں آجائے گی۔ لیکن اس صورت حال کی ذمہ داری اخلاق کی پستی اور مذہبی احساس کے فقدان پر ہوگی کیونکہ کوئی معاشی نظام اس وقت تک اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا جب تک مذہب و اخلاق کی سچی روح اس کے جملہ شعبوں میں کار فرما نہ ہو۔ اس لئے مذہب و اخلاق کی اہمیت کو یہ کہہ کر گھٹایا نہیں جا سکتا کہ انسانی ضروریات کی تکمیل سے پہلے مذہب و اخلاق کا نام نہ لو۔ جس طرح معاشی نظام کی خرابیاں اور دولت کی نامنصفانہ تقسیم اخلاقی نظام کے بگاڑ کا سبب ہو سکتی ہیں اسی طرح اخلاقی مفاسد کی زیادتی اور سچی مذہبیت کی کمی بھی معاشی نظام میں ابتری پیدا کر سکتی ہے۔ محض معاش معاش کی رٹ لگانے سے کام نہیں چلتا۔ ہماری زبان میں ایک مثل ہے کہ پیٹ بھرے کمینے اور بھر کے شریف سے

خدا بچائے ۔ اگر غور کیا جائے تو یہ مثل اس ساری بحث کا تصفیہ کرنے کے لیے کافی ہے۔ جس قوم یا جماعت میں افراد پر اخلاقی اصولوں کی گرفت ڈھیلی ہو جائے اور فی الجملہ وہ صفات مفقود ہو جائیں جو انسانیت اور شرافت کا عطر ہیں اُس میں مادی مرفہ الحالی اور معاشی ضروریات کی تکمیل ظلم و فساد کو گھٹنے کی جگہ اور بڑھا دے گی۔ اسی طرح کوئی جماعت اپنے اعلیٰ اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے افراد کی ادنیٰ اور ابتدائی ضروریات پوری کرنے کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اسلام کا نقطہ نظر یہی ہے۔ معاشی اصلاح اور مادی فلاح کو وہ بجائے خود مقصود نہیں قرار دیتا، لیکن مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے حصول کے لیے بطور ایک لازمی شرط کے وہ معاشی نظام کی اصلاح کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔

جہاں تک اس حقیقت کا تعلق ہے کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے سے پہلے انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن بھر کپڑا ضرور میسر ہونا چاہیئے اسے مارکس اور انجلس سے بہت پہلے پیغمبر اسلام نے صاف اور غیر مبہم الفاظ میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضور نے ارشاد فرمایا ہے کاد الفقر ان یکون کفراً۔ یعنی فقر و فاقہ کی وجہ سے انسان کفر کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ فرما کر حضور نے گویا اس حقیقت کا اثبات کر دیا کہ جب تک انسان کی ابتدائی اور ادنیٰ ضروریات کی تکمیل نہ ہو جائے، ان کے لئے مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصولوں پر عمل پیرا ہونا مشکل ہے۔ غیر معمولی انسانوں کو مستثنیٰ کر کے بالعموم یہ ایک حقیقت ہے کہ بھوکوں اور ننگوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ لیکن بھوکوں اور ننگوں سے واقعتاً بھوکے اور ننگے ہی مراد ہیں، یعنی وہ افراد جن کی معمولی ضروریات تک مشکل سے پوری ہوتی ہوں۔ اس تعریف میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جو دونوں وقت پیٹ بھر کھانا کھاتے ہیں اور ضرورت بھر کپڑا اور دوسرا سامان بھی رکھتے ہیں مگر مذہب و اخلاق کی عائد کردہ ذمہ واریوں سے محض اس بنا پر اپنے تئیں بری سمجھتے ہیں کہ انہیں زندگی کے تکلفات و تعیشات پر دسترس حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ ادنیٰ ضروریات میں صرف وہ اشیاء داخل ہیں جن کی محرومی انسان کے جسم و جان کو اس طرح متاثر کر دے کہ وہ دنیا میں کام کرنے کی اہلیت سے عاری ہو جائے۔ چائے، پان، سگریٹ،

کرسی، میز، قالین، موٹر کار، یہ وہ چیزیں نہیں ہیں جن کے نہ ہونے سے انسان کو زندگی گزارنا مشکل ہو جائے اس لئے مذکورۂ بالا حدیث میں فقر و فاقہ سے صرف وہ حالت مراد ہے جس میں انسان کام کرنے اور خوش رہنے کی اہلیت سے محروم ہو جائے۔ موجودہ زمانہ میں افلاس و غربت کا جو عام مفہوم لیا جاتا ہے وہ فقر و فاقہ سے مختلف ہے کیونکہ اس میں تکلفات و تعیشات کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے۔ بہر حال جو حدیث ہم نے اوپر پیش کی ہے وہ اس بات کا ناقابل تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے انسان کی معاشی ضروریات اور زندگی کے مادی تقاضوں کو کماحقہ ملحوظ رکھا ہے اور مذہبی احکام و قوانین میں یہ حقیقت اس کے پیش نظر رہی ہے کہ معاشی نظام کی خرابیاں بالآخر سوسائٹی کے مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی پامالی پر ختم ہوتی ہیں۔ اسی لیے اس نے اسلامی زندگی کی بنیاد ایک مضبوط اور عادلانہ نظام معیشت پر رکھی اور ہر وہ عملی تدبیر اختیار کی جس سے عامۃ المسلمین کی معاشی حالت نہ خراب ہو اور ان کو کم از کم اتنی روزی ضرور مل جائے کہ وہ ننگے بھوکے نہ رہیں۔

---

## اسلامی نظامِ معیشت

اب ہم تفصیل کے ساتھ ان تدابیر و قوانین کی وضاحت کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ اسلامی نظام ایسی ٹھوس معاشی بنیادوں پر قائم ہے کہ معاشی حالات کی تبدیلیاں اس پر مشکل اثر انداز ہو سکتی ہیں۔

معاشی زندگی کی اصلاح اور مادی مرفہ الحالی کے حصول کی غرض سے اسلام نے جو عملی تدابیر اختیار کی ہیں انھیں دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(۱) وہ قانونی احکام جن کا نفاذ زیادہ تر اسلامی حکومت کے قیام پر موقوف و منحصر ہے۔

(۲) اخلاقی ہدایات اور معاشرتی ضوابط جو قانونی حیثیت نہیں رکھتے۔

پہلی شق کے ماتحت اسلام نے (۱) زکوٰۃ فرض کی۔ (۲) فے اور غنیمت کی تقسیم کے اصول وضع کیے (۳) قوانین وراثت میں تبدیلیاں کیں (۴) اکتناز مال کو مٹایا (۵) سود کی ممانعت کی۔ دوسری شق کے تحت اس نے اخلاقی تعلیم و تربیت کے ذریعہ سے انسان کی ذہنیت اور سیرت کو ایک خاص سانچہ میں ڈھالا اور تمدنی ماحول کو درست کیا۔

**زکوٰۃ** زکوٰۃ کی آمدنی مسلمانوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ ہر مسلمان پر جو صاحب نصاب ہو زکوٰۃ فرض ہے نصاب کی مقدار تقریباً باون روپے ہوتی ہے بشرطیکہ یہ رقم سال بھر تک جمع رہے۔ نیز وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے قرض دار نہ ہو۔ اگر قرض دار ہوگا تو قرض کی مقدار منہا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس طرح ہر مسلمان پر جو مذکورہ بالا شرائط کے مطابق نصاب کا مالک ہو، مال کے چالیسویں حصہ کی

ادائیگی فرض ہوگی۔ قابلِ زکوٰۃ اموال چار ہیں، زرعی پیداوار، مویشی، سونا چاندی اور تمام اموالِ تجارت۔

زکوٰۃ سالیانہ فرض کی گئی ہے۔ سال میں ایک بار سے زیادہ زکوٰۃ فرض کی جاتی تو زکوٰۃ دینے والے زیربار ہوتے۔ اور اگر سالیانہ کے سوا کوئی اور میقات مقرر کی جاتی تو زکوٰۃ لینے والوں کو ہر پیداوار سے انتفاع کا موقع نہ ملتا اور طویل مدت تک انتظار کرنا پڑتا۔ مقدارِ زکوٰۃ مختلف اشیاء میں مختلف ہے اور اس میں اُن عوامل پر نظر کی گئی ہے جن سے اموالِ زکوٰۃ حاصل ہوتے ہیں۔ جو اموال کم مشقت سے حاصل ہوتے ہیں اُن میں زکوٰۃ کی مقدار زیادہ ہے اور جو اموال زیادہ مشقت سے حاصل ہوتے ہیں ان میں مقدارِ زکوٰۃ کم ہے۔

رکاز وہ مال ہے جو زمین کے اندر ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اگر زمین کے اندر پیدا ہو تو وہ معدن MINE ہے۔ اور اگر کسی شخص نے زمین کے اندر سیم و زر دفن کر دیا ہے تو وہ کنز TREASURE TROVE ہے معدن پر خُمس ہے یعنی اس کا پانچواں حصہ بطور زکوٰۃ لے لیا جائے گا۔ اگر کسی شخص کو زمین میں کوئی خزانہ ملے یا وہ کسی چیز کا معدن برآمد کرے تو وہ خزانہ اور معدن اسی کا ہوگا لیکن اس سے خُمس یعنی پانچواں حصہ لے لیا جائے گا۔ زکوٰۃ کی یہ سب سے بڑی مقدار ہے کیونکہ اس کے حاصل کرنے میں محنت اور مشقت برداشت نہیں کرنی پڑتی۔

زراعت میں زکوٰۃ کی دو مقداریں ہیں۔ ایسی زمین کی پیداوار جس کی آب پاشی مصنوعی ذرائع مثلاً نہر، تالاب، کنویں وغیرہ سے ہوتی ہو اس کی پیداوار کا بیسواں حصہ بطور زکوٰۃ لیا جائے گا۔ اور جو زمین بارش کے پانی سے تیار ہو اس کی پیداوار کا دسواں حصہ لیا جائے گا۔ اموالِ تجارت کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ ہے۔ یہ زکوٰۃ کی سب سے کم مقدار ہے کیونکہ تجارت میں سب سے زیادہ محنت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ سونے چاندی پر معدن یا دفینہ سے حاصل ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کی مقدار حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ ہے۔ خرید و فروخت کی صورت میں تجارتی مال کی حیثیت سے ہو یا کنز کی صورت میں جمع ہو تو چالیسواں حصہ زکوٰۃ دینی ہوگی۔

زکوٰۃ عاملین COLLECTORS کو بھی ادا کی جاسکتی ہے جو حکومت کی جانب سے مقرر ہوتے ہیں اور خود براہِ راست محتاجوں، مسکینوں اور غریبوں کو بھی دی جاسکتی ہے۔ لیکن اولیٰ یہی ہے کہ زکوٰۃ کی رقم حکومتِ اسلامی

کے حوالہ کردی جائے۔

زکوٰۃ کے مصارف متعین کردیئے گئے ہیں، یعنی جن مصارف کی صراحت کردی گئی ہے اُن کے علاوہ زکوٰۃ کی رقم اور کسی مصرف میں نہیں لائی جاسکتی۔ یہ مصارف آٹھ ہیں:۔ (۱) فقراء۔ (۲) مساکین۔ (۳) عاملین یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے جن کی تنخواہیں اسی مد سے ادا کی جائیں گی۔ (۴) مولفۃ القلوب یعنی وہ لوگ کہ اسلام کے خلاف جن کے دلوں کی سختی دور کرنے کے لیے مال صرف کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ (۵) غلاموں اور قیدیوں کی رہائی۔ (۶) قرض دار لوگ جو خود قرض کے بار سے سبکدوش نہ ہو سکتے ہوں۔ (۷) راہِ خدا یعنی اسلامی نظام کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کی جدوجہد۔ (۸) نادار مسافروں کی اعانت۔

فقراء سے وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس ابتدائی ضروریات کی تکمیل کا سامان تو ہو لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہو، مثلاً ایک طالب علم متعدد کتابوں کا مالک ہے جن کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب سے زیادہ ہے۔ اب اگر اس طالب علم کے پاس صرف اتنا ہے کہ وہ اپنی معمولی ضروریات کی تکمیل کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں رکھتا ہے تو وہ ان کتابوں کی ملکیت کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق ہے۔ اس کے برعکس اگر یہی کتابیں کسی جاہل اَن پڑھ کی ملکیت ہوتیں تو وہ زکوٰۃ کا مستحق نہ قرار پاتا۔ البتہ اگر طالب علم مذکور ہر کتاب یا بیشتر کتابوں کے دو دو نسخے رکھتا ہو اس طرح سے کہ ان زائد نسخوں کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب یعنی باون روپے سے زیادہ ہو تو ایسے زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ مساکین وہ لوگ ہیں جن کی معاشی حالت فقراء سے بھی زیادہ پست ہو۔ قرض داروں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے بشرطیکہ جو شخص قرض دار ہو اس کی کل ملک ابتدائی ضروریات کی تکمیل اور قرض کی رقم مہیا کرنے کے بعد مقررہ نصاب سے زیادہ نہ ہو۔ ضروریات میں صرف ابتدائی ضروریات شامل ہیں یعنی صرف ایسی ضروریات جن کے پورا نہ ہونے سے زندگی دوبھر ہو جائے۔ خدا کی راہ میں زکوٰۃ صرف کرنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ اُن مجاہدین کی ضروریات اور ان مساعی کے مطالبات پر صرف کی جائے جو دنیا میں اسلامی نظام قائم کرنے یا اس کی حفاظت کرنے میں مشغول ہوں۔ مجاہد اگر خوش حال بھی ہو تو جہاد کی ضروریات میں صرف کرنے کے لیے

وہ زکوٰۃ لینے کا حق دار ہے، کیونکہ جہاد ایک اجتماعی کام ہے اور اجتماعی کاموں کا بار تنہا ایک شخص پر نہیں ڈالا جا سکتا۔ ایک اور طریقہ خدا کی راہ میں صرف کرنے کا یہ ہے کہ جو لوگ عدم استطاعت کے باعث حج کو نہ جا سکتے ہوں ان کی مدد کی جائے۔ ان آٹھ مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کی آمدنی اور کسی مصرف میں نہیں لائی جا سکتی۔

یاد رکھنا چاہیے کہ زکوٰۃ اُس قسم کا کوئی محصول نہیں ہے جو آج کل کی حکومتیں اپنی رعایا پر عائد کرتی ہیں۔ موجودہ زمانہ کا ہر محصول کسی نہ کسی شکل میں ان معاشرتی خدمات Social Services کے معاوضہ میں عائد کیا جاتا ہے جو حکومت رعایا کی خاطر انجام دیتی ہے۔ مگر زکوٰۃ وہ محصول ہے جو امراء اور صاحبِ استطاعت افراد سے صرف اس لیے وصول کیا جاتا ہے کہ اس سے غیر مستطیع افراد کی مدد کی جائے۔ موجودہ دور میں اگر کوئی اسلامی حکومت قائم ہو تو اس کی رعایا زکوٰۃ سے پیچھا چھڑانے کے لیے یہ نہیں کہہ سکتی کہ ہم سے اتنے محصولات وصول کیے جاتے ہیں لہٰذا حکومت کو انہی محصولات کی آمدنی میں سے غرباء اور مساکین کی مدد کرنی چاہیے۔ اس کا جواب حکومت کی طرف سے یہ ہوگا کہ جتنے محصولات تم سے وصول کیے جاتے ہیں ان سب سے تمہاری ذات کو کسی نہ کسی طرح فائدہ ضرور پہنچتا ہے۔ قیامِ امن، جان و مال کا تحفظ، رسل و رسائل اور آمد و رفت کے وسائل کی ترقیاں انہی محصولات کی آمدنی سے تکمیل پذیر ہوتی ہیں۔ تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی اور دوسری آسائشیں جو تمہیں میسر ہیں اسی روپے سے مہیا کی جاتی ہیں۔ لیکن زکوٰۃ وہ محصول ہے جو ان فائدوں سے قطع نظر، خدا نے تم پر اس لیے عائد کیا ہے کہ اس سے غرباء اور فقراء فائدہ حاصل کریں۔ اسی لیے زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں، یہاں تک کہ حکومت بھی یہ حق نہیں رکھتی کہ وہ ان مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کو کسی اور طرح سے صرف کرے۔

حضور رسالتمآب نے زکوٰۃ کی تعریف اس طرح فرمائی ہے کہ وہ ایک ایسی رقم ہے جو دولتمند افراد سے لے کر غریبوں کو واپس کر دی جاتی ہے۔ یوخذ من الاغنیاء ویرد علی الفقراء۔ اس حدیث شریف

میں یُرَدُّ (واپس کی جاتی ہے) کا استعمال قابلِ غور ہے۔ اس سے یہ مفہوم صاف طور پر مترشح ہوتا ہے کہ جو لوگ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں وہ غریبوں پر کوئی احسان نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ غریبوں کا حق تھا جو انھیں ملنا ہی چاہیے تھا۔ نیز اس فقرہ سے یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ جو کچھ روپیہ پیسہ تم بطور زکوٰۃ دیتے ہو اس کے متعلق یہ مت خیال کرو کہ وہ ضائع ہوگیا ہے۔ نہیں، وہ تمھاری جماعت کے اندر ہی رہے گا۔ تم سے لے کر تمھاری جماعت ہی کے افراد کو واپس کیا جاتا ہے۔

**تقسیمِ غنیمت و فَے**

اجتماعی دولت کو جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے اور غربت و افلاس کے مٹانے کی غرض سے اسلام نے صرف زکوٰۃ ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ غنیمت اور فَے کی تقسیم میں بھی اس امر کو بدرجۂ اتم ملحوظ رکھا کہ دولت ایک محدود طبقہ میں نہ جمع ہونے پائے۔ غنیمت Booty وہ مال ہے جو کفار سے جنگ کے دوران میں حاصل کیا جائے۔ اس کے متعلق قرآن مجید کا حکم ہے:۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔

اور تھیں معلوم ہو کہ جو غنیمت بھی تم پاؤ (خواہ کسی قسم کی ہو) اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے، رسول کے لیے، رسول کے قرابت داروں کے لیے یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کے لیے ہے

یہ حکم ایسے اموال کے بارے میں ہے جو مسلمانوں کو کفار اور اہلِ شرک کے لشکروں میں ملیں۔ جو ساز و سامان، اسلحہ، جانور، وہ ان لوگوں سے چھینیں، اس میں پانچواں حصہ ان کا ہے جنھیں اللہ نے مذکورہ بالا آیت میں نامزد کردیا ہے۔ باقی چار حصے غنیمت حاصل کرنے والے لشکر کے درمیان انصاف کے ساتھ تقسیم کردیے جائیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ گھوڑے سواروں کو تین حصے، ایک حصہ سوار کا اور دو حصے گھوڑے کے، اور پیادہ کو ایک حصہ دیا جاتا تھا۔ غنیمت سے جو خُمس (یا پانچواں حصہ) نکالا جاتا اس کی تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ خُمس کے پانچ مساوی حصے کیے جاتے۔ اس میں ایک حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہوتا، ایک ذوی القربیٰ کا، اور باقی تین حصے یتیموں، مسکینوں اور نادار مسافروں

کے ہوتے (یتیم وہ ہے جو بالغ نہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا یتم بعد حلم (بالغ ہونے کے بعد یتیمی نہیں ہے) ابوبکر و عثمان رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ذوی القربیٰ کا حصہ حذف کر دیا تھا اور خمس کو پانچ حصوں کے بجائے تین حصوں میں تقسیم فرماتے تھے یعنی یتامیٰ، مساکین اور نادار مسافروں کے حصے۔ علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ میں خمس کو اسی طور پر تقسیم کیا۔ موجودہ زمانہ میں اگر کسی اسلامی حکومت کے تحت مسلمانوں کو کفار سے مال غنیمت حاصل ہو تو اس کا پانچواں حصہ اسی طرح تین حصوں میں تقسیم ہوگا، ایک فقراء اور مساکین کے لیے، ایک یتیموں کے لیے اور ایک نادار مسافروں کے لیے۔ بقیہ ⅘ حصہ فوج میں تقسیم کیا جائے گا اور اس کی تقسیم کے طریقہ میں آج کل کے فوجی نظام کے لحاظ سے مناسب تغیر و تبدل کر لیا جائے گا۔

یہ تقسیم بھی اس بات کا ناقابل تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے ہر معاملہ میں غریبوں اور غیر مستطیع افراد کا سب سے زیادہ خیال رکھا ہے اور دولت کو زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے کی کوشش کی ہے۔ کیونکہ علاوہ خمس کے جو پورا کا پورا فقراء، مساکین، یتامیٰ، اور نادار مسافروں کو ملتا ہے، اہل لشکر کے متعلق بھی غالب امکان یہی ہے کہ اس میں غریب اور غیر مستطیع لوگوں کی تعداد مالدار اور صاحب استطاعت افراد سے زیادہ ہوگی، اس لیے مال غنیمت کا بقیہ حصہ بھی زیادہ تر انہی لوگوں کے ہاتھ آتا ہے جن کی معاشی حالت اس کی ضرورتمند ہے۔ سب سے زیادہ قابل لحاظ امر یہ ہے کہ مال غنیمت ایک ایسا مال ہے جسے سپاہی اپنی جانیں خطرے میں ڈال کر اور اپنا خون بہا کر حاصل کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اس کا پانچواں حصہ غریبوں کو دلوایا گیا ہے۔ دنیا کے اور کس قانون میں غرباء اور کم استطاعت افراد کا اتنا خیال رکھا گیا ہے۔

معادن Mine اور کنوز Treasure-trove کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ ان پر جو محصول عائد کیا جائے گا اس کی نوعیت زکوٰۃ کی ہوگی یا غنیمت کی۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ معدن اور رکتر کا محصول زکوٰۃ کی نوعیت رکھتا ہے یعنی اس کا چالیسواں حصہ وصول کیا جائے گا

لیکن امام ابوحنیفہ کا اجتہاد یہ ہے کہ اس کی نوعیت مالِ غنیمت کی ہے۔ اس لیے اس کا پانچواں حصہ وصول کیا جائے گا اور اس کی تقسیم بھی مالِ غنیمت کے خمس کی طرح ہوگی۔ یعنی محصول سے جو آمدنی ہوگی وہ تین مساوی حصوں میں تقسیم کر دی جائے گی، ایک یتیموں کے لیے، ایک فقراء اور مساکین کے لیے اور ایک نادار مسافروں کے لیے۔

فَے کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ فَے سے وہ اموال مراد ہیں جو دشمن یا اس کے ملک سے لڑائی ختم ہونے کے بعد پُرامن طریقہ سے حاصل ہوں۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ فَے وہ آمدنی ہے جو مفتوحہ ممالک سے حاصل ہو، خواہ کسی شکل میں ہو۔ لیکن عام رائے یہ ہے کہ ہر وہ آمدنی فَے ہے جو زکوٰۃ اور غنیمت کے علاوہ اسلامی حکومت کو اور کسی ذریعہ سے حاصل ہو۔ اس طرح خراج، جزیہ وغیرہ فَے میں شامل ہیں۔ فَے کی تقسیم کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ فَے کی جملہ آمدنی عامۃ المسلمین کے فائدے کے کاموں میں صرف کی جائے گی اور امام کو اختیار ہے کہ جس کام میں اسے مسلمانوں کی فلاح نظر آئے اس میں فَے کی آمدنی کو صرف کرے۔ فوجیوں اور سپاہیوں کی تنخواہیں، قلعوں کی تعمیر، سڑکوں اور شاہراہوں کی مرمت و درستگی، چوکیوں کے قیام، تالابوں اور کنوؤں کی تیاری، علماء، اساتذہ، طلباء اور حکام کے مشاہرے سب کے لیے فَے کی آمدنی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ امام اس آمدنی کی تقسیم میں کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں ہے اِلّا یہ کہ جو کچھ صرف کیا جائے اس سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو فائدہ پہنچے۔ لیکن امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مالِ غنیمت کی طرح فَے کی آمدنی میں سے بھی پانچواں حصہ الگ کر لیا جانا چاہیے اور اس کو بھی اسی طرح تقسیم کرنا چاہیے جیسے مالِ غنیمت کے خُمس کو یعنی فقراء، مساکین، یتامیٰ اور ابن السبیل کے تئیں الگ الگ حصے ہونے چاہئیں۔ اس اجتہاد کی بنیاد کلام مجید کی وہ آیت ہے جس میں اموالِ فَے کا تذکرہ کیا گیا ہے:-

| | |
|---|---|
| مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَ | جو کچھ ہاتھ لگائے اللہ اپنے رسول کے بستیوں والوں سے وہ اللہ کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور (رسول کے) |

| | |
|---|---|
| الْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَیْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔ | ناتے والوں کے لیے اور یتیموں کے لیے اور محتاجوں کے لیے تاکہ وہ صرف دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرے |

اس آیت میں یہ تصریح کر دی گئی ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو کچھ حاصل ہو اس میں صرف دولتمندوں ہی کا حصہ نہیں ہے بلکہ غریبوں، یتیموں اور محتاجوں کا بھی حصہ انھیں دیا جانا چاہیئے۔ اسی لیے اس آمدنی کے مصارف متعین کر دیے گئے ہیں کہ مبادا غربا اور کم حیثیت افراد ان اموال سے محروم رہ جائیں۔ آیت کا آخری ٹکڑا خصوصاً قابلِ غور ہے "تاکہ وہ صرف دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرے"۔ کیا اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت اس بات کا ہو سکتا ہے کہ اسلام نے معاشی مساوات اور دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے ہر وہ تدبیر اختیار کی جو کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ نظام اختیار کر سکتا ہے؟ اور کیا اس آیت کے بعد بھی کسی اشتراکی کو جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ اسلام کو ان مذاہب کی سطح پر لانے کی کوشش کرے جو معاشی تبدیلیوں کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہہ گئے۔ تیرہ سو برس پہلے جب دنیا کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ معاشی عدم مساوات اور دولت کا ایک محدود طبقہ میں جمع ہو جانا اخلاق و معاشرت اور تمدن کے لیے پیامِ ہلاکت ہے، اسلام نے اتنے صاف اور صریح لفظوں میں اپنے اس مقصد کی توضیح کر دی تھی کہ وہ ایک ایسی معاشرت کا قیام چاہتا ہے جس میں اجتماعی جد و جہد کے ثمرات سے غربا اور یتامیٰ بیش از بیش فائدہ اٹھائیں۔

اوپر جو کچھ زکوٰۃ، غنیمت اور فے کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے اُسے سامنے رکھتے ہوئے اس بات کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی مملکت کے تحت عام انسانوں کی معاشی حالت کیا ہو گی۔ اور یہ کہ اس مملکت میں غربت و افلاس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا امکان کتنا کم ہو گا۔ ذیل میں ہم اسلامی مملکت کی آمدنی کے اس حصہ کی تفصیل پیش کریں گے جو بالکلیہ غریبوں اور یتیموں کے لیے وقف ہو گی۔ اور جس کا کوئی جزو کسی دوسرے مصرف میں نہیں لایا جا سکے گا۔

وہ آمدنی جو بالکلیہ غریبوں کے لیے وقف ہوگی

| حسب مذہب احناف | حسب مذہب شوافع |
|---|---|
| (۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی | (۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی۔ |
| (۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ | (۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ۔ |
| (۳) معادن اور کنوز سے جو محصولات وصول ہوں گے ان کی آمدنی کا پانچواں حصہ | (۳) فے کی آمدنی کا پانچواں حصہ۔ |

اگر امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو آئندہ جو بھی اسلامی مملکت قائم ہوگی اُسے علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے پانچویں حصہ کے اپنی جملہ آمدنی کا خواہ وہ کسی ذریعہ سے حاصل ہوتی ہو پانچواں حصہ غربا اور یتیموں کے لیے وقف کرنا ہوگا۔ کیونکہ فے میں زکوٰۃ اور غنیمت کو چھوڑ کر مملکت کی کل آمدنی شامل ہے مملکت کی کل آمدنی کا پانچواں حصہ بجائے خود ایک ایسی رقم ہوگی جسے متعینہ مصارف میں لگانے کے بعد غربت اور معاشی پستی کا وجود ہی باقی نہ ہوگا۔ اگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اختیار کیا جائے جب بھی علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے معادن اور کنوز پر محصولات سے جو آمدنی ہوگی اس کا پانچواں حصہ غربا کی ضروریات کے لیے وقف کرنا ہوگا۔ پھر اگر ضرورت پیش آئے اور صورتِ حال اس کی مقتضی ہو تو علمائے اسلام یہ حکم دینے کے مجاز ہوں گے کہ دونوں اماموں کے اجتہاد پر عمل کیا جائے، یعنی فے کی آمدنی کا پانچواں حصہ غربا پر صرف کیا جائے اور معادن و کنوز سے جو محصولات وصول ہوں ان کا بھی پانچواں حصہ باصطلاحِ مارکسیت "پرولتاریہ" کی ضروریات کے لیے وقف کر دیا جائے، کیونکہ بہرحال چاروں اماموں کی رائے حق پر ہے۔

یہ تو وہ آمدنیاں ہیں جو صرف غریبوں کے لیے مخصوص ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت کی آمدنی کا کوئی حصہ کسی ایک مخصوص طبقہ کی ضروریات پر نہیں صرف کیا جا سکے گا، بلکہ اسے صرف ایسے اغراض پر صرف کیا جائے گا جو عامۃ المسلمین کے لیے کسی حیثیت سے فائدہ مند ہوں، خواہ اندرونی امن وامان یا بیرونی تحفظ کے لیے، خواہ معاشی استحکام اور عام مرفہ الحالی کے لیے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ موجودہ زمانہ میں مملکت کا دائرۂ عمل بہت زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔ زندگی کے وہ شعبے جن سے قدیم زمانہ میں مملکت کو کوئی واسطہ نہ تھا اب براہ راست اس کی ذمہ داری میں آ گئے ہیں تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی، مزدوروں کی اقل شرح اجرت کا تعین، ان کے لیے عمر رسیدگی کی پنشن Old age pension کا انتظام، کسانوں کی مالی امداد، ان کے قرضوں کی ادائیگی، صحت عامہ کی حفاظت اور اسی نوع کے بے شمار کاموں کی تکمیل، جن سے مملکت کو کوئی تعلق نہ تھا، اب بالکلیہ اسی پر موقوف ہیں۔ اسلامی مملکت بھی ان ساری ذمہ داریوں کی حامل ہوگی اور وہ سب کچھ کرے گی جو موجودہ حکومتیں کر رہی ہیں اِلّا یہ کہ کوئی بات اسلامی احکام کے خلاف ہو۔ ان امور کی سربراہی اور ان ذمہ داریوں کی تکمیل وہ اپنی اُس آمدنی سے کرے گی جس کے مصارف متعین نہیں کیے گئے ہیں۔ لیکن آمدنی کے وہ حصے جن کے مصارف متعین کیے جا چکے ہیں اور جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، پھر بھی غربا اور کم استطاعت افراد کی ضروریات کے لیے باقی رہیں گے۔ مثلاً اسلامی مملکت تعلیم عامہ پر جو کچھ صرف کرے گی اس کا کوئی جزو زکوٰۃ اور فے یا غنیمت کے متعینہ پانچویں حصہ سے محض اس بنا پر نہیں لیا جا سکے گا کہ تعلیم عامہ سے غریب بھی اسی طرح فائدہ اٹھاتے ہیں جس طرح امیر کیونکہ زکوٰۃ اور فے یا غنیمت کے متعینہ حصے صرف انہی کاموں میں صرف کیے جائیں گے جن سے تنہا غریبوں کو فائدہ پہنچتا ہو اور جن کے فوائد میں دولتمند اور اصحاب استطاعت نہ شریک ہوں۔ اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے آمدنی کے اُن ذرائع کا لحاظ کیجیے جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے، یعنی وہ ذرائع جو بالکلیہ غربا کے لیے مخصوص ہوں گے، اور پھر دیانت داری سے فیصلہ کیجیے کہ اسلامی مملکت میں دولت کیونکر ایک محدود طبقہ میں جمع ہو سکتی ہے یا اس قسم کی معاشی عدم مساوات اسلامی سوسائٹی میں کس طرح بار پا سکتی ہے۔ جو آج سرمایہ داری نظام کا امتیازی وصف ہے۔

**سود کی ممانعت** سود کو ممنوع قرار دے کر اسلام نے معاشی زندگی کے ایک بڑے مفسدہ کو جڑ سے مٹا دیا۔ سود کی وجہ سے زر پرست ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ غریبوں

کا خون چوسیں اوران کی گاڑھی کمائی سے اپنی دولت میں مزید اضافہ کریں۔ سود کا عام رواج دولت کی نامساوی تقسیم کا بھی سبب ہے جس سوسائٹی میں یہ رواج عام ہوگا اُس پر ہمیشہ طبقاتی کشمکش اور غربت وفلاکت کی لعنت مسلط رہے گی۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام نے ہر طرح کے سود کو ممنوع قرار دیا ہے خواہ وہ تجارتی اور کاروباری سود ہو یا اس کی نوعیت کچھ اور ہو۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے جیسا کہ آج کل کے بہت سے تجدد پسند اصحاب کہا کرتے ہیں کہ تجارتی اور معاشی کاروبار کے سلسلہ میں جو سود دیا جاتا ہے اس کی نوعیت اس سود سے مختلف ہے جس کی ممانعت اسلام نے کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے ہر قسم کا سود قطعاً ناجائز ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ موجودہ معاشی اور کاروباری سود چیز ہی اور ہے وہ شاید اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ موجودہ ظالمانہ نظام سرمایہ داری کی بنیاد ہی سود ہے۔ اگر آج حکومتیں سود کو ممنوع قرار دیدیں تو یہ نظام اپنی موجودہ شکل میں باقی نہیں رہ سکتا۔ سود میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ جو شخص اپنا روپیہ کاروبار میں لگاتا ہے اسے کاروبار کے نفع ونقصان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ وہ سود کی معینہ رقم حاصل کرنے پر قانع ہو جاتا ہے اس طرح وہ کاروبار سے منفعت تو حاصل کرلیتا ہے لیکن نقصان کی صورت میں کوئی ذمہ داری نہیں قبول کرتا یہ اعتراض کوئی وزن نہیں رکھتا ہے کہ سود کے بغیر سرمایہ جمع کرنا غیر ممکن ہوگا اور بغیر سرمایہ کے بڑے پیمانے کی صنعتوں کو چلانا محال ہوگا حقیقت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اگر سود کو مٹا کر اس کی جگہ منافع Profits کی بنیاد پر معاشی تنظیم استوار کی جائے تو اس کی وجہ سے موجودہ زمانہ کی بے شمار معاشی خرابیاں اصلاح پذیر ہوسکتی ہیں۔ سود اور منافع میں بڑا فرق یہ ہے کہ سود ایک معینہ رقم ہے لیکن منافع میں رقم کا تعین نہیں ہوسکتا ہے۔ اگر ایک شخص اپنی جمع کی ہوئی رقم پر پانچ فی صدی سود حاصل کرسکتا ہے تو اُسے بالکل ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ سال کے ختم پر اتنی رقم ملے گی۔ لیکن اگر کاروبار اصولِ منفعت پر چل رہا ہو اور اسے بتا دیا جائے کہ منافع کا اتنا فی صدی حصہ تمھیں ملے گا تب بھی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسے ختم سال پر کیا ملے گا۔ کیونکہ پہلے تو وہ یہی نہیں جانتا کہ تجارت میں نفع ہوگا یا نقصان اور اگر نفع کا یقین بھی ہے تو بھی وہ اپنے حصہ کا تعین نہیں کرسکتا۔

سود کی وجہ سے روپیہ لگانے والوں Investors کو معاشی اور تجارتی کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں رہتی ہے۔ انھیں تو سال کے ختم پر سود کی وصولی سے مطلب ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ بند کر کے وہ اپنا روپیہ بنکوں کے حوالہ کر دیتے ہیں لیکن بنکوں کی پالیسی پر انھیں کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ نہ تو بنک کی کارروائیوں پر انھیں تنقید یا نکتہ چینی کا کوئی حق ہوتا ہے، اور نہ ان کا کوئی نمائندہ بنک کے معاملات میں اپنی کوئی آواز رکھتا ہے۔ کم از کم ان لاتعداد روپیہ لگانے والوں کی حد تک یہ بالکل صحیح ہے جن کا تعلق سرمایہ داروں کے گروہ سے نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بنک کا پورا کاروبار بڑے سرمایہ داروں کے مفاد واغراض کا تابع رہتا ہے کیونکہ چھوٹے روپیہ لگانے والوں کی آواز وہاں تک نہیں پہنچ سکتی۔ بنک جسطرح چاہتے ہیں ان کا روپیہ صرف کرتے ہیں۔ اس طرح بنکروں کے ہاتھ میں ایک ایسی قوت آجاتی ہے جسے وہ اپنے ہم طبقہ سرمایہ داروں کے مفاد واغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ پھر چونکہ بنکنگ کا پورا نظام ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لیے بطور لازمی نتیجہ کے ساری تجارت وصنعت اور سارے مالی ذرائع Financial resources پر بھی یہی محدود جماعت قابض ہو جاتی ہے۔ کیونکہ بنکنگ نظام تجارت وصنعت کی بنیاد ہے۔ کوئی تجارت اور کوئی صنعت بنکوں کے تعاون یا ان کی امداد کے بغیر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ مالی نظام جس طبقہ کے ہاتھ میں ہوگا تجارت وصنعت پر بھی اسی کا قبضہ ہوگا۔ اسی صورتِ حال سے متاثر ہو کر ایک انگریز مصنف نے بطور طنز لکھا ہے کہ بنک آف انگلینڈ کا صدر زارِ روس سے کئی گُنا زیادہ اقتدار واختیارات کا مالک ہوتا ہے۔ یہ استعارہ نہیں ہے حقیقت ہے۔

اگر سود کی جگہ معاشی کاروبار کی بنیاد منافع پر رکھی جائے تو ہر شخص اپنا روپیہ لگانے میں بڑی احتیاط اور دیکھ بھال سے کام لے گا کیونکہ اس صورت میں وہ صرف نفع کا شریک نہ ہوگا بلکہ نقصان میں بھی اُسے شرکت کرنا پڑے گی۔ مجبور ہو کر روپیہ لگانے والے بنک کے انتظام میں موثر نمائندگی کا مطالبہ کریں گے اور بنک کے کاروبار اور اس کی پالیسی پر ہر وقت نظر رکھیں گے۔ ساہوکاروں Bankers کی طاقت اس طرح بہت گھٹ جائے گی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ روپیہ لگانے والے صرف ایسے ہی کاروبار اور صنعتوں میں اپنا روپیہ لگائیں گے

جن کی ملک کو واقعی ضرورت ہو اور جن کی پیداوار کے لیے پہلے ہی سے بازار میں مانگ موجود ہو۔ ایسا نہ کرنے سے انھیں نقصان کا اندیشہ ہوگا۔ یہ نہ ہوگا جیسا آج کل ہوتا ہے کہ سرمایہ ایسی پیداوار پر صرف کیا جائے جس کی مانگ بازار میں نہیں ہے۔ پھر اس پیداوار کی نکاسی کے لیے مصنوعی طلب پیدا کی جائے to create demand اب ہوتا یہ ہے کہ سرمایہ دار طبقہ اپنے فاضل سرمایہ سے مزید منافع حاصل کرنے کے لیے اسے نئی اشیاء بنانے میں صرف کرتا ہے جن کی مانگ نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس خوف سے کہ مبادا اس پیداوار کی کھپت نہ ہو اشتہار بازی اور دیگر جائز و ناجائز طریقوں سے لوگوں میں نئی نئی خواہشات پیدا کی جاتی ہیں اور مصنوعی طور سے ان کی ضروریات کو بڑھایا جاتا ہے تاکہ وہ ان اشیاء کی خریداری پر مائل ہوں۔ حالانکہ دراصل انھیں ان اشیاء کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اسی وجہ سے پہلے سے ان چیزوں کی مانگ بھی نہیں ہوتی ہے۔ یہ چیز بھی براہ راست موجودہ بنک کاری Banking کے نظام کا نتیجہ ہے کیونکہ اہل صنعت Industrialists کو بنکوں کی وجہ سے بآسانی سرمایہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بنکوں پر بھی سرمایہ داروں کا قبضہ ہے اور صنعت پر بھی۔ اس لیے معاشی زندگی کے ان دونوں ستونوں کی ملی بھگت رہتی ہے۔

لیکن اگر سود کے بجائے منافع پر صنعتی اور مالی نظام چلایا جائے تو یہ صورت حال باقی نہیں رہے گی۔ منافع پر کاروبار کی صورت میں روپیہ لگانے والے مجبور ہوں گے کہ وہ یا تو خود کسی طریقہ سے بنکوں کے حساب و کتاب پر نگرانی رکھیں یا حکومت سے اس بات کا مطالبہ کریں کہ وہ بنکوں کے حسابات کی جانچ پڑتال اور تنقیح کے لیے عمال مقرر کرے۔ دوسری صورت زیادہ قرین قیاس ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ رفتہ رفتہ بنک کاری افراد کے ہاتھ سے نکل کر حکومت کے ہاتھ میں آ جائے گی۔ یا کم از کم بنکوں پر اس کی موثر نگرانی قائم ہو جائے گی۔ اس طرح بے قید سرمایہ داری کا موجودہ نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ اگر بنک کاری کا نظام اس طرح سے بالکلیہ حکومت کے ہاتھ میں آ جائے تو حکومت پوری صنعتی اور معاشی زندگی کو اپنی موثر نگرانی میں لے سکے گی کیونکہ بنک کاری معاشی نظام کی شہ رگ ہے۔ لیکن یہ اسی صورت میں مفید ہوگا جب خود حکومت بھی عوام الناس کے حقیقی

نمائندوں کا قبضہ ہو یعنی ان لوگوں کا جو دل وجان سے عوام کی فلاح وبہبود کے خواہاں ہوں۔ ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بنک کاری نظام تو حکومت کے ہاتھ میں ہو لیکن روپیہ لگانے والے بھی نگرانی اور مشاورت کی غرض سے مجالس انتظامی میں اپنے منتخب نمائندے بھیجیں تاکہ یہ نظام، حکومت اور افراد کے باہمی تعاون پر مبنی ہو۔

**اکتنازِ مال کی ممانعت**

غیر متوازن اور بے قید سرمایہ داری کو مٹانے کی غرض سے اسلام نے اکتناز Accumulation of wealth کو ممنوع قرار دیا چنانچہ کلام مجید نے نہایت صریح الفاظ میں اعلان کیا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ
وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ
بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ يَوْمَ تُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ
جُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ
لِاَنْفُسِكُمْ۔

ان لوگوں کو سخت عذاب کی خوشخبری سنا دو جو سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس میں کا کوئی حصہ خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتے۔ ایک دن آئے گا جب ان کے چہرے اور پیشانیاں اسی سونے چاندی سے داغی جائیں گی کہ یہ ہے وہ سونا چاندی جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا ہے۔

قتل عمد کے بعد شاید ہی کسی عمل کے لیے قرآن نے اس قدر سخت وعید سنائی ہو جتنی کہ اس آیت میں ان لوگوں کو سنائی گئی ہے جو خدا کی راہ میں صرف کیے بغیر مال ودولت جمع کرتے ہیں۔ پھر جس طرح قتل عمد کے مجرم کو اسلامی مملکت کے تحت قصاص کی سزا دی جاتی ہے اسی طرح اس آیت کی بنا پر اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ایسے شخص کو مناسب سزا دے جس کے متعلق اس امر کی کافی اور لائق اطمینان شہادت فراہم ہو جائے کہ راہِ خدا میں صرف کیے بغیر مال ودولت جمع کر رہا ہے۔ اگر قتل عمد کی آیت ایک نص صریح ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس آیت کو بھی ہم نص قطعی نہ قرار دیں جب کہ دونوں میں یکساں طور سے ایک ہی لہجہ اختیار کیا گیا ہے۔ سوال کیا جا سکتا ہے کہ خلافت راشدہ کے تحت یا اس کے بعد دوسری اسلامی حکومتوں کے تحت اس طرح مال ودولت جمع کرنے کو قانوناً ممنوع کیوں نہیں قرار دیا گیا اور کیوں نہ اس کی سزا معین کی گئی؟ اس کی وجہ بالکل صاف ہے۔ موجودہ بنک کاری نظام کے وجود میں آنے سے قبل حکومت کے پاس کوئی وسیلہ

تھا جس سے وہ یہ معلوم کر سکتی کہ کون شخص کتنی دولت رکھتا ہے اور اگر رکھتا ہے تو اس میں سے کتنا حصہ راہ خدا میں صرف کرتا ہے۔ اس لیے اگر اس زمانہ میں اکتناز مال کو قانوناً ممنوع قرار بھی دیدیا جاتا تو بھی عملاً اس قانون کا نفاذ غیر ممکن تھا۔ موجودہ زمانہ میں متمول افراد اپنی دولت کا زیادہ حصہ بنکوں میں رکھتے ہیں اور حالات کے لحاظ سے ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔ اس لیے آج کل حکومت اس بات کی نگرانی کر سکتی ہے کہ لوگ خدا کی راہ میں صرف کیے بغیر روپیہ پیسہ جمع نہ کرنے پائیں۔ لیکن یہ جبھی ممکن ہوگا کہ بنک کاری کا نظام افراد کے ہاتھ سے نکل کر حکومت کے ہاتھ میں آجائے یا کم از کم حکومت کی موثر نگرانی میں کام کرے۔ مثلاً حکومت ایک ایسا قانون بنا سکتی ہے کہ جن لوگوں کی اتنی اتنی رقم بنک میں جمع ہو انھیں اس میں سے کم از کم اتنا روپیہ خدا کی راہ میں صرف کرنا ہوگا، اور وہ بھی انفرادی طور پر نہیں بلکہ حکومت کے واسطہ سے، تاکہ اس امر کا اطمینان حاصل رہے کہ معینہ رقم کسی اور مصرف میں نہیں لائی گئی۔ جو لوگ قرضدار ہوں یا کسی اور ذمہ داری Liability کے حامل ہوں انھیں لائق اطمینان ثبوت ملنے پر مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ قرض اور دیگر ذمہ داریوں کو منہا کرنے کے بعد ان کی جمع کردہ رقمیں معینہ اقل ترین نصاب Fixed minimum سے کم ہوں۔

سود کے سلسلہ میں موجودہ نظام بنک کاری کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اُسے پیش نظر رکھتے ہوئے نیز اکتناز مال کی ممانعت کا لحاظ کر کے یہ نتیجہ نکالنا بعید از قیاس نہ ہوگا کہ آئندہ اسلام کے سیاسی غلبہ کے ساتھ جب اسلامی حکومتیں قائم ہوں گی تو وہ موجودہ انفرادی بنک کاری Private banking بالکل مسدود کر دیں گی اور اس کی جگہ ایک ایسا نظام قائم ہوگا جو یا تو بالکل حکومت کے ہاتھ میں ہوگا یا حکومت اور عوام کے نمائندوں کے باہمی تعاون سے کام کرے گا۔

**قانون وراثت** اپنے قوانین وراثت میں بھی اسلام نے اس امر کو بدرجۂ اتم ملحوظ رکھا ہے کہ اجتماعی دولت زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہوتی رہے۔ اسلامی قوانین کی رو سے متوفی کا ترکہ جس میں جائداد منقولہ اور غیر منقولہ دونوں شامل ہیں صرف بڑے بیٹے کو نہیں ملتا ہے۔ بلکہ سب چھوٹے بڑے بیٹوں کو، اور ان کے

علاوہ بیوی بیٹیوں، باپ، ماں، اور اصول و فروع کی غیر موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں تک کو حصہ پہنچتا ہے۔ اس طرح دولت اور جائداد جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہوتی ہے۔ اگر اس کا مقابلہ یورپ کے قوانین سے کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہاں اکثر ممالک میں متوفی کی جائداد و اموال کا حق دار صرف بڑا بیٹا ہوتا ہے جس کی وجہ سے مال و دولت اور جائداد چند افراد کے ہاتھوں میں جمع رہتی ہے۔

**اخلاقی اور معاشرتی تدابیر اصلاح** لیکن اسلام نے معاشی زندگی کی اصلاح میں محض بیرونی ضابطہ بندی کی قوت ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ اخلاقی تربیت سے بھی اس مقصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور یہی چیز اشتراکی نظام اور اسلامی نظام کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔

اشتراکیت نے معاشی زندگی کو سدھارنے کے لیے صرف خارج میں ضابطہ بندیاں کرنے پر انحصار کر لیا۔ اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ ضابطہ محض جبر اور مادی طاقت کے بل پر قائم ہوتا ہے اور جو نظام محض زور و طاقت اور جبر پر قائم ہو اس کی عمر بہت مختصر ہوتی ہے۔ تمدن کے کسی ضابطہ کو بقا و دوام نصیب نہیں ہو سکتا جب تک کہ جمہور کے اپنے دلوں میں بھی اُس مقصد کے حصول کی لگن نہ ہو جسے قانون و ضابطہ بزور جبر حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اشتراکی نظام انسان کی پوری معاشی زندگی کو ضابطہ اور قانون کی بندش میں جکڑ کر رکھ دیتا ہے اور اس زندگی کے کسی گوشہ میں بھی انسان کے ارادہ اور مرضی کو آزاد نہیں چھوڑتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اشتراکی نظام کے تحت انسان کے اخلاقی احساسات حالتِ تعطل میں رہیں گے اور قدرت کا عالمگیر قانون یہ ہے کہ کسی قوت کا جمود و تعطل اس کی موت ہے جس دنیا میں ہمدردی، صلۂ رحمی، عزیز و اقربار کی امداد، غربار کی دستگیری کے مواقع ناپید ہوں، جہاں کسی شخص کو انفرادی طور سے اور اپنی آزاد مرضی سے کسی پر رحم کھانے، کسی کے کام آنے، کسی کو اپنی کمائی میں شریک کرنے کا موقع نہ ہو جس جماعت کے افراد باہمی معاملت اور آپس کے تعلقات میں ایثار و قربانی کی روح سے خالی ہوں، اس میں اخلاقی احساسات کا نشو و نما غیر ممکن ہے۔ چونکہ اشتراکی

نظام کا مقصد ایک ایسی سوسائٹی کی تعمیر ہے جس میں کوئی فرد دوسرے کی معاشی امداد کا محتاج نہ ہوگا اور نہ کوئی شخص دوسروں کی امداد کو اپنا اخلاقی فرض خیال کرے گا اس لیے اس نظام میں انسان کی بعض اعلیٰ خصوصیات اور شریف جذبات مثلاً غربا کی اعانت، حاجتمندوں کی حاجت روائی، اور بیماروں کی عیادت و خبرگیری، اور اسی نوع کے دیگر انسانی خصائل یکسر ناپید ہو جائیں گے۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظام میں اجتماعی ادارے ان فرائض کو سرانجام دیں گے، لیکن اول تو اجتماعی امداد شخصی اعانت کا بدل نہیں ہو سکتی، دوسرے جب افراد میں انفرادی طور پر اس صنفِ اخلاق کا نشوونما بند ہو جائے گا تو اجتماعی اداروں کو وہ آدمی مل کہاں سکیں گے جن کے دل دوسروں کے لیے رحم و شفقت اور ہمدردی و ایثار کے جذبات سے لبریز ہوں؟ شخصی اعانت اخلاقی احساس کی بیداری اور حرکت کا پیمانہ ہے۔ اجتماعی امداد اور اخلاقی احساس کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ قائم شدہ روایات، عام رائے کا دباؤ یا محض جذبۂ تقلید اس نوع کی امداد کا محرک ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے شخصی اعانت کا جذبہ صرف اخلاقی احساس سے تحریک پاتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام معاشی زندگی کے بعض اہم اور ضروری شعبوں کو ضابطہ و قانون کی طاقت کے حوالے کر کے باقی تمام شعبوں میں انسان کے اخلاقی احساسات کو ان کے عمل میں آزاد چھوڑ دیتا ہے، اور اس کے تصورات کی اصلاح، اس کی سیرت و ذہنیت کی تشکیل اور ایک مناسب اجتماعی ماحول کی تخلیق کے ذریعہ سے بالواسطہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اخلاقی احساسات کا یہ آزاد عمل غلط سمت میں نہ جائے۔ اس طرح اسلام نے دیگر تمام امور کی طرح معاشی امور میں بھی انسان کے آزاد اور بااختیار ارادہ کے لیے ایک ایسا میدان چھوڑ دیا ہے جہاں اس پر اخلاقی احساسات کے سوا قانون یا حکومت کا کوئی دباؤ نہیں ہے تاکہ اس میدان میں اس کی اخلاقی آزمائش ہو سکے۔ اگر اشتراکیت کی طرح اسلام نے بھی جملہ معاشی امور کو قانون اور حکومت کے قبضہ میں دیدیا ہوتا تو پھر اس اخلاقی آزمائش کا کوئی موقع باقی نہ رہتا۔ جو شخص قانون کی رو سے اس بات پر مجبور ہو کہ اپنی کمائی ایک لاشخصی Impersonal ادارہ کے حوالے کر دے اور پھر اس میں سے صرف اتنا ہی حصہ واپس لے

جتنا اس کی ضروریات کے لیے کافی ہو اس پر اخلاقی اچھائی یا بُرائی کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا آزاد ارادہ نہیں بلکہ قانون کا خوف کام کر رہا ہے۔ البتہ اگر حکومت اور قانون کے خوف سے بے پرواہ ہو کر اس سے یہ عمل سرزد ہوتا تب اس کے اخلاقی نشوونما کا کوئی اندازہ لگایا جا سکتا۔

اسی لیے اسلام نے انفاق فی سبیل اللہ کی پرزور تلقین کی اور بتایا کہ نیکی حاصل نہیں ہو سکتی اگر خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی عادت انسان میں راسخ نہ ہو جائے لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ۔ گویا حکومت اور قانون کو درمیان میں لائے بغیر اسلام انسان کے اخلاقی احساس کو اتنا مضبوط دیکھنا چاہتا ہے کہ جہاں خارج سے اس پر کوئی دباؤ یا دنیا کی ملامت و سرزنش کا کوئی موقع نہ ہو وہاں بھی ایک انسان دوسرے کی اعانت و دستگیری کو اپنا فرض منصبی خیال کرے۔ مسلمانوں کی شناخت بتلاتے ہوئے قرآن حکیم فرماتا ہے وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جو کچھ ہم نے دیا ہے اُس میں سے (راہ خدا میں) صرف کرتے ہیں) الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ سِرًّا وَّعَلَانِيَةً (وہ لوگ جو اپنے مال کو ظاہر اور پوشیدہ طور سے خدا کی راہ میں صرف کرتے ہیں)۔ پورا قرآن انفاق کی تاکید سے بھرا پڑا ہے۔ اگر وہ سب آیات جمع کر دی جائیں جن میں انفاق کا حکم دیا گیا ہے تو معلوم ہوگا کہ نماز اور زکوٰۃ کے بعد اگر کسی عمل کی بہ تکرار تلقین کی گئی ہے تو وہ انفاق فی سبیل اللہ ہے۔ لیکن انفاق فی سبیل اللہ اخلاقی فضیلت رکھنے کے علاوہ معاشی اہمیت کا بھی سرمایہ دار ہے۔ جس جماعت میں انفاق کی روح کام کر رہی ہوگی اس میں غربت و افلاس اور درد و مصیبت کی صدائیں مشکل سے سنی جا سکیں گی جس سوسائٹی میں غریبوں کی دستگیری، محتاجوں کی اعانت، یتیموں کی خبر گیری اور اقربا کی ہمدردی کا جذبہ برسر کار ہوگا وہاں معاشی تنگدستی کی شکایت ناپید ہوگی۔ جہاں انفاق کی سرگرمیاں ہوں وہاں گردش زر Circulation of money میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں اس میں رکاوٹ نہ ہوگی وہاں معاشی خرابیوں کا ایک بڑا دروازہ آپ سے آپ بند رہے گا۔ کیونکہ دنیا کے اکثر و بیشتر معاشی مفسدات اسی راہ سے آتے ہیں۔ گردش زر جتنی مکمل ہوگی معاشی زندگی اتنی ہی پُرسکون ہوگی۔

اس طرح معاشی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے وہ تمام تدبیریں اختیار کیں جو اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں اور اس میدان میں وہ اشتراکیت سے اس کے بلند بانگ دعووں کے باوجود کسی طرح پیچھے نہیں ہے۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام معاشی مساوات Economic equality سے زیادہ معاشرتی مساوات Social equality کا حامی اور مؤید ہے۔ معاشی مساوات اسے صرف اس حد تک مطلوب ہے کہ اجتماعی دولت کسی خاص طبقہ میں محدود نہ ہونے پائے بلکہ جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہو اور ہر شخص کو اتنی روزی ضرور میسر آجائے کہ وہ اپنی اور اپنے متعلقین کی ابتدائی ضروریات پوری کر سکے۔ اشتراکیت کی طرح اسلام یہ نہیں چاہتا ہے کہ جملہ افراد معاشی حیثیت سے یکساں حالت میں ہوں یا معاشی زندگی کا اونچ نیچ بالکل ہموار اور ہم سطح ہو جائے۔ وہ ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کرتا ہے اور معاشی نامساوات کو بری نظر سے نہیں دیکھتا ہے بشرطیکہ یہ نامساوات ظلم کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ جس چیز کو وہ یکسر مٹا دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ دولت یا تمول کی بنا پر افراد کے باہمی تعلقات میں کوئی فرق و امتیاز پیدا ہو یا دولت ہی عزت کا واحد معیار ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس کی راہ بالکل الگ ہے۔ چنانچہ اس نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ (اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت دار وہی ہے جس کے دل میں اس کا سب سے زیادہ خوف ہو) وہ ایک ایسی سوسائٹی تعمیر کرنے آیا ہے جس میں دولت، علم و ہنر، عہدہ، نسل یا خاندان کوئی بھی عزت کا معیار نہ ہو اور جہاں فرق و امتیاز کی صرف ایک وجہ تسلیم کی جائے اور وہ یہ ہے کہ انسان کو خدا ترسی اور خدا پرستی میں کیا درجہ حاصل ہے۔

معاشرتی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے نماز با جماعت کو ہر مسلمان پر لازم قرار دیا ہے۔ یہ ایک بڑا نفسیاتی حربہ ہے جس سے وہ اپنے پیرووں میں معاشرتی مساوات اور اخوت کی روح پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نماز با جماعت کے التزام سے معاشرتی امتیازات پر ایک کاری ضرب پڑتی ہے۔ مندروں میں یکے بعد دیگرے پوجا پاٹ کرنے یا کلیساؤں میں ہفتہ میں ایک روز کرسیوں اور بنچوں پر بیٹھ کر عبادت کرنے سے

اخوت اور مساوات کا وہ احساس نہیں پیدا ہوتا جو مسجد میں روزانہ پانچ وقت ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر عبادت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ کسی مقام کے تمام مسلمان بلا فرق و امتیاز روزانہ پانچوں وقت مسجد میں اس طرح جمع ہوں اور پھر بھی ان میں باہم وہ بُعد و فصل باقی رہے جو معاشی درجہ بندیوں کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے جو آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان اہل ثروت اور اونچے طبقے کے لوگ اگر نماز پڑھتے بھی ہیں تو مساجد میں جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ تنہا اپنے مکان کے کسی گوشے میں۔ عیدین اور جمعہ کے موقع پر تو وہ البتہ مسجد میں نظر آتے ہیں مگر روزانہ پانچ وقتوں میں سے ایک وقت بھی ان کی صورت مسجد میں نظر نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اگر وہ مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرنا شروع کریں تو پھر وہ اپنے امتیازات اور معاشرتی مرتبہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ معاشرتی مساوات کا قیام معاشی مساوات کے حصول سے کہیں زیادہ اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ کیونکہ معاشی مساوات کے حصول کے بعد بھی طبقہ واریت Class-stratification پیدا ہو سکتی ہے۔ اشتراکیت نے انسانی زندگی کے اس نفسیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ طبقاتی امتیازات مختلف شکلوں میں ظہور کر سکتے ہیں۔ طبقہ واریت تنہا دولت و معاش کی راہوں سے نہیں آتی ہے۔ دوسرے راستوں سے بھی اس مہلک مرض کا پھیلنا ممکن ہے۔ اس کا قوی احتمال ہے کہ انسان معاشی حیثیت سے تو ایک دوسرے کے ہم پلہ ہوں لیکن نسل، خاندان، عہدے یا کسی اور اعزاز کی بنا پر ان میں امتیازات پیدا ہو جائیں۔ اس صورتِ حال کی مثالیں ہمیں ہندوؤں کی معاشرت میں بکثرت ملتی ہیں جہاں برہمنیت کسی معاشی مفاد پر نہیں بلکہ مذہبی اقتدار پر مبنی ہے۔ اسی طرح چھتریوں نے اپنی ایک علیحدہ معاشرت بنا لی ہے۔ ساہوکار اور تجار مالدار ہونے کے باوجود برہمنوں اور چھتریوں سے کمتر درجہ رکھتے ہیں۔ اشتراکیت کے قیام کے بعد بھی ممکن ہے کہ طبقہ واریت کسی اور شکل میں رونما ہو جائے۔ کسان اور مزدور، عالم اور عامی، پرولتاریہ اور اشتراکی حکمرانوں کے مابین طبقاتی امتیازات اور معاشرتی درجہ بندیوں کے حدود و فاصل قائم ہو جائیں۔ اور معاشی حیثیت سے یکساں ہونے کے باوجود ان کے آداب و معاشرت میں نمایاں فرق پیدا ہو جائے۔ اسی صورتِ حال کو دفع

کرنے کی غرض سے اسلام نے اجتماعی عبادات کا نظام تیار کیا ہے تاکہ مسلمانوں میں باہم کوئی ایسا فرق و امتیاز نہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ اپنے مشترک نصب العین کے مطابق زندگی بسر نہ کر سکیں یا ان کے معاشرتی اختلافات سیاسی اور مذہبی اختلافات کے سانچے میں ڈھل جائیں۔

**اسلام اور نظام غلامی**

کسی مذہب کے معاشی نقطۂ نظر کو جانچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ جس معاشی ماحول میں وہ وجود پذیر ہوا اس کے متعلق اس نے کیا طرز عمل اختیار کیا۔ آیا اس نے مروجہ معاشی نظام کی تائید کی اور اسے بجنسہٖ برقرار رہنے دیا یا اس کی طرف سے اغماض برتا یا اس کی ہیئت و فطرت میں کچھ تبدیلی پیدا کی یا پھر اس کو بالکل منقلب کر کے ایک دوسرا معاشی نظام قائم کیا۔ کسی مذہب کے متعلق یہ توقع کرنا کہ وہ مروجہ معاشی نظام کو درہم برہم کر کے ایک نئے نظام کی بنیاد ڈالے گا ایک غیر دانشمندانہ فعل ہوگا۔ مذہب کوئی معاشی تحریک نہیں ہے اور نہ معاشی اسباب اس کے وجود میں آنے کا باعث ہوتے ہیں۔ مذہب کو معاشی زندگی سے صرف اُس حد تک سروکار ہے جس حد تک یہ زندگی اس کے نصب العین اور طریق کار پر موثر ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی مذہب معاشی زندگی اور اس کے اثرات سے بالکل صرف نظر کرے تو اس کے متعلق یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ مذہب مذہب نہیں ہے فلسفہ ہے جو عملی زندگی پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ یہ ایک مسلّمہ امر ہے کہ معاشی زندگی انسانی اخلاق و عادات اور افراد کے اعمال و افعال پر قوی اثر رکھتی ہے۔

اسلام نے اپنے درمیان جس معاشی نظام کو رواج پذیر پایا اُسے قائم تو ضرور رکھا کیونکہ بقول مارکس کوئی نیا معاشی نظام اس وقت تک رونما نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمام حالات و شرائط نہ موجود ہوں جو اس کے وجود کے لیے ضروری ہیں۔ لیکن اس نظام کو اس نے بجنسہٖ برقرار نہیں رکھا بلکہ اس میں بعض ایسی تبدیلیاں کیں جنھوں نے اس کی ہیئت و فطرت کو یکسر متغیر کر دیا۔ چونکہ اسلام کے ظہور کے وقت غلامی معاشی نظام کا سنگِ بنیاد تھی اس لیے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اسلام نے اس کے ساتھ کیا طرز عمل اختیار کیا تاکہ معلوم ہو کہ اسلام نے کس کامیابی کے ساتھ معاشی زندگی اور اس کے جملہ محرکات و عوامل کو اخلاقی اصولوں کا تابع بنا دیا

اور کس طرح ہمارے لیے ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم زمانہ کے معاشی نظام کو برقرار رکھتے ہوئے بھی اس میں ایسی تبدیلیاں کر دیں جن سے وہ ظلم و فساد کی جگہ فلاح و مسرت کا موجب ہو جائے۔

نظامِ غلامی میں اسلام نے جو تبدیلیاں کیں ان میں سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ اس نے غلام اور لونڈی بنانے کے قدیم مختلف طریقوں کو مٹا کر صرف ایک ہی طریقہ باقی رکھا۔ پہلے عام دستور تھا کہ فقر و فاقہ کے باعث یا قرض کے دباؤ میں لوگ اپنے بال بچوں کو یا خود اپنے آپ کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے۔ اس کے علاوہ کسی جرم کی پاداش یا قمار بازی میں شرط کی بنا پر بھی لوگوں کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب صورتوں کو سخت ناجائز اور موجبِ عذابِ الٰہی قرار دیا۔ اسی طرح وحشی علاقوں پر چھاپے مار کر آدمیوں کو پکڑنے اور غلام بنا کر بیچنے کی بھی اسلام میں ممانعت کر دی گئی، اور غلامی کی صرف یہ صورت باقی رکھی گئی کہ جن اسیرانِ جنگ کا نہ تو مبادلہ ہو اور نہ جنھیں فدیہ دے کر چھڑایا جائے وہ غلام بنا لیے جائیں۔

**مکاتبت** پھر غلاموں کی تعداد گھٹانے اور غلامی کی سختیوں کو کم کرنے کی غرض سے اسلام نے مکاتبت کا طریقہ رائج کیا۔ یعنی جس طرح شریعتِ اسلام میں عورتوں کے لیے خلع کا حق رکھا گیا ہے جبکہ وہ اپنے شوہروں کے ساتھ رہنا پسند نہ کریں اور شوہر انھیں طلاق دینے پر رضامند نہ ہوں، اسی طرح غلاموں کو حق دیا گیا ہے کہ اگر وہ غلام رہنا گوارا نہیں کر سکتے تو انھیں حق ہے کہ اپنے آقا سے مکاتبت کر لیں۔ مکاتبت کی صورت یہ ہے کہ غلام خود یا اس کا آقا اس سے کہے کہ اگر وہ اتنا روپیہ کما کر آقا کو دے تو اس کے بدلہ میں آقا اُسے آزاد کر دے گا۔ قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:-

| | |
|---|---|
| وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَّاٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اٰتٰىكُمْ | اور تمھارے وہ باندی غلام جو تم سے مکاتبت کرنی چاہتے ہیں تم اگر ان میں بھلائی دیکھتے ہو تو ان سے مکاتبت کر لو اور ان کو اللہ کے اس مال میں سے دو جو اس نے تمھیں دیا ہے۔ |

مکاتب غلام کی امداد میں شرکت کرنا بڑے ثواب کا کام ہے۔ قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جہاں اور مصارف بیان کیے گئے ہیں انہی میں بڑی اہمیت کے ساتھ مکاتب غلاموں کی امداد کرنے کا بھی ذکر کیا گیا ہے:۔

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ۔

صدقات صرف مسکینوں، فقیروں اور محصلین زکوٰۃ اور اُن لوگوں کے لیے ہیں جن کی تالیف قلب کی ضرورت ہے اور غلاموں کی گردنوں کو خلاصی دینے کے لیے۔

ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے:۔

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ۔

پس نہ اترا وہ سخت گھاٹی میں اور تجھ کو کیا خبر کہ وہ سخت گھاٹی کیا ہے؟ کسی غلام کی گلو خلاصی کرانا یا کسی رشتہ دار یتیم کو بھوک کے دن کھانا کھلانا۔

پھر بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ آقا اپنی زبان سے آزاد کرنے کے کلمات کہے بلکہ اس رقم کے ادا کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اُمّ ولد کے متعلق شریعت اسلام نے یہ حکم دیا ہے کہ آقا کے مرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گی۔ اُمّ ولد اصطلاح میں اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کے بطن سے اس کے آقا کے ہاں بچہ پیدا ہو۔ امّ ولد کی بیع و شرا ناجائز ہے۔ پھر اُمّ ولد کے لیے یہ ضروری نہیں کہ بچہ صحیح و سالم اور تندرست پیدا ہو، بلکہ بچہ اگر مردہ بھی پیدا ہو یا اگر اسقاط ہو جائے تب بھی باندی امّ ولد ہو جائے گی یعنی آقا کے مرتے ہی آزاد ہو جائے گی۔

## غلاموں کو آزاد کرنے کے لیے قانونی تدابیر

اسلام نے متعدد طریقوں سے اپنے پیرووں کو غلام آزاد کرنے کی ترغیبات دی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو خطا قتل کر دے تو اس پر واجب ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے:۔

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو نادانستہ قتل کر دے تو اس ک

مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا۔

یہ ضروری ہے کہ وہ ایک غلام آزاد کرے اور مقتول کے ورثہ کو دیت دے۔ اِلّا یہ کہ ورثہ اسے دیت معاف کر دیں۔

اسی طرح اگر دار الحرب یا دار الکفر کی رعایا میں سے کسی مسلمان کو اگر خطاءً قتل کر دیا گیا ہے تو اس کا کفارہ بھی یہی ہے چنانچہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:۔

فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔

اور اگر وہ کسی ایسی قوم سے ہو جو تمھاری دشمن ہے مگر ہو مومن تو اس کے قتل پر بھی ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا واجب ہے۔ اور اگر وہ کسی ایسی قوم میں سے ہو جس میں اور تم میں کوئی معاہدہ ہے تو مقتول کے ورثہ کو دیت ادا کرنی ضروری ہے اور ایک غلام بھی آزاد کرنا ہوگا۔

**کفارہ ظہار** اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو محرمات مثلاً ماں، بہن میں سے کسی ایک کے ساتھ تشبیہ دے کر اپنے اوپر حرام کرلے تو اس کو شریعت اسلام کی اصطلاح میں ظہار کہتے ہیں۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک کفارۂ ظہار ادا نہیں کرے گا اس کی بیوی اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ کفارۂ ظہار میں تین چیزیں ہیں: غلام آزاد کرے یا ساٹھ دن تک برابر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ان تینوں میں غلام آزاد کرنے کو مقدم رکھا گیا ہے۔ یعنی جو شخص ایک غلام آزاد کر سکتا ہے اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ کفارہ اور کسی صورت میں ادا کرے۔ قرآن مجید میں ہے کہ:۔

وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا۔ ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ

اور جو لوگ ظہار کر بیٹھیں اپنی عورتوں سے اور پھر اپنے قول کو واپس لینا چاہیں تو ان کو چاہیے کہ ایک دوسرے کو چھونے سے قبل ایک غلام آزاد کریں۔ اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ ان چیزوں کی خبر رکھتا ہے جن پر

| | |
|---|---|
| شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ الآیۃ | تم عمل کرتے ہو، اور جو غلام نہ رکھتا ہو وہ ساٹھ دن کے روزے رکھے |

یہاں یہ واضح رہنا چاہیے کہ آیت ظہار میں رقبۃ کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے۔ مومنہ کی قید سے مقید نہیں ہے اس بنا پر علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر مسلم غلام کو بھی آزاد کر دیا گیا تو ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور بیوی شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔

**کفارۂ یمین** اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھائے اور پھر اُسے توڑنا چاہے یا جان بوجھ کر توڑ دے تو اُسے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا پڑے گا یا ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

| | |
|---|---|
| لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۔ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ۔ | تمھاری جو قسمیں لغو ہیں (یعنی بلا ارادہ منہ سے نکل جاتی ہیں) اللہ ان پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا۔ مگر ہاں اُن قسموں پر تم سے مواخذہ کرے گا جن کو تم نے مستحکم کیا ہو۔ ان کا کفارہ دس مسکینوں کو متوسط درجہ کا کھانا کھلانا یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔ |

اسی طرح اگر کوئی شخص قصداً وعمداً روزہ فاسد کر دے تو اس کا کفارہ بھی کفارۂ ظہار کی طرح ہے کہ ایک غلام آزاد کرے، اِس کی مقدرت نہ ہو تو ساٹھ دن کے روزے رکھے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

**غلاموں کے حقوق** قصاص کے معاملہ میں اسلام نے غلام اور آزاد کو برابر رکھا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:۔

| | |
|---|---|
| وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ | اور ہم نے ان پر فرض کر دیا ہے کہ جان کے بدلے جان لی جائے۔ |
| كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى | اور تم پر خون کا بدلہ خون لینا فرض کر دیا گیا ہے۔ |

قرآن مجید کی یہ دونوں آیتیں مفہوم کے اعتبار سے عام ہیں یعنی اِن سے جس طرح یہ ثابت ہے کہ آزاد کا قصاص آزاد اور غلام دونوں سے لیا جا سکتا ہے اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ غلام کے قصاص میں آزاد اور غلام دونوں کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اِس عمومِ مفہوم ہی کی بنا پر تمام فقہاء احناف کا اجماع ہے کہ یقتل الحرُّ بالعبدِ والعبدُ بالحرِّ (آزاد کو غلام کے بدلے میں اور غلام کو آزاد کے بدلے میں قتل کر دیا جائے) اسلام سے پہلے غلام کے قتل کی کوئی سزا نہ تھی۔

انسانیت کے حقوق میں ایک بڑا حق شادی کا ہے۔ اسلام سے پہلے لوگ اپنے آرام و آسائش کی خاطر غلاموں اور باندیوں کو شادی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ سلطنت روما تہذیب و تمدن کے اعتبار سے بہت بلند خیال کی جاتی تھی لیکن اس کے ہاں بھی غلام قانونی طور سے شادی کا حق دار نہیں ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ وَالصَّالِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ۔

تم اپنی غیر شادی شدہ عورتوں اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرو۔

## غلاموں کے ساتھ حسنِ معاشرت

اسلام نے اپنے پیرووں کو غلاموں کے ساتھ نیک اور شریفانہ برتاؤ کرنے کی پرزور اور بتکرار تلقین کی ہے:-

وَاعْبُدُوا اللّٰہَ وَلَا تُشْرِکُوْا بِہٖ شَیْئًا وَّبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْۢبِ وَابْنِ السَّبِیْلِ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ مَنْ کَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا۔

اور اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ بناؤ اور والدین کے ساتھ نیکی کرو اور قرابت والوں، یتیموں، محتاجوں، قرابت والے پڑوسیوں، اجنبی پڑوسیوں اور پاس بیٹھنے والے دوستوں اور مسافروں اور جو لونڈی غلام تمہارے قبضہ میں ہیں ان سب کے ساتھ حسن سلوک کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو اتراتے ہیں اور بڑائی کرتے پھریں۔

احادیث میں بھی غلاموں اور لونڈیوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے کی تاکید آئی ہے۔ معرور بن سوید سے

روایت ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ذر غفاری کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے :۔

إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدَيْهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ۔

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں جن کو خداوند تعالیٰ نے تمہارے قبضہ میں دیدیا ہے پس جس کا بھائی اس کے قبضہ میں ہو اُسے چاہیے کہ جو خود کھائے وہ اسے کھلائے، جو خود پہنے وہ اسے پہنائے اور اس کو ایسے کام کی زحمت نہ دے جو اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو، اور اگر دے تو چاہیے کہ خود بھی اس کی مدد کرے۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے :۔

لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمَتِي وَلَا يَقُولَنَّ الْمَمْلُوكُ رَبِّي وَرَبَّتِي. وَلْيَقُلِ الْمَالِكُ فَتَايَ وَفَتَاتِي وَلْيَقُلِ الْمَمْلُوكُ سَيِّدِي وَسَيِّدَتِي فَإِنَّكُمُ الْمَمْلُوكُونَ وَالرَّبُّ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ۔

تم میں سے کوئی "میرا غلام" یا "میری باندی" نہ کہے اور نہ غلام "میرا رب" کہے۔ مالک کو "میرے لڑکے" "میری لڑکی" کہنا چاہیے اور غلام کو چاہیے کہ "میرا سردار" "میری سردارنی" کہے۔ کیونکہ تم سب لوگ مملوک ہو اور رب تو سب کا اللہ ہے۔

. . . . . . . . . . . . . .

حضرت علی فرماتے ہیں :۔

كَانَ آخِرُ كَلَامِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلٰوةَ الصَّلٰوةَ اتَّقُوا اللّٰهَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے وقت آخری بات جو فرمائی وہ یہ تھی کہ نماز کا خیال رکھو، نماز کا خیال رکھو اور جو تمہارے باندی غلام ہیں ان کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہو۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اسلام نے غلامی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی ہیئت و فطرت کو بالکل متغیر کر دیا۔ اب رہا یہ سوال کہ اسے باقی ہی کیوں رہنے دیا تو اس کا جواب بھی ہم اوپر دے چکے ہیں۔ اسلامی تحریک کوئی خالص معاشی تحریک نہیں تھی اور یوں بھی جب تک کسی نئے نظام کے لیے حالات سازگار نہ ہوں مروجہ نظام کو مٹایا نہیں جا سکتا۔ یہ مقام تفصیل کا نہیں ہے ورنہ بتایا جاتا کہ

اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا غلامی کے رواج پر چل رہی تھی کسی خاص مقام، ملک یا خطہ میں اس نظام سے دست کش ہونا کن مفسدات کا موجب ہوتا۔

معاشی امور کی نسبت اسلام کے نقطۂ نظر اور طرزِ عمل پر جو کچھ اس باب میں کہا گیا ہے اس کے سمجھ لینے کے بعد کوئی دیانتدار اور حق پرست انسان اس سے انکار نہیں کرے گا کہ معاشی تبدیلیاں اسلامی نظام کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتی ہیں جس طرح انھوں نے دیگر مذاہب کو متاثر کیا تھا۔ کیونکہ اس نظام میں زندگی کے ہر پہلو کا مناسب لحاظ اور تبدیل پذیر حالات کی موزوں رعایت کی گئی ہے۔ معاشی انقلابات آتے جاتے رہیں گے مگر حق و صداقت کی یہ تعمیر اپنی جگہ قائم رہے گی۔

لیکن دنیا میں کم لوگ ملیں گے جو محض دلائل و شواہد سے قبولِ حق پر آمادہ ہو جائیں۔ ہمارے مخالفین زیادہ تر وہ لوگ ہیں جو اہلِ مغرب کی طرح مذہب اور ہر اس چیز سے متنفر ہیں جس کا تعلق مذہب سے ہے۔ اور قدرت کا قانون یہ ہے کہ جس چیز سے نفرت ہوتی ہے اس کی اچھائی بھی برائی نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے سامنے دلائل و براہین پیش کرنا بے سود ہے کیونکہ جہاں تک مذہب اور مذہبی اندازِ فکر کا تعلق ہے ان کا جذبۂ نفرت و حقارت اتنا قوی ہے کہ وہ انھیں دیانتداری اور حق پرستی کی راہ سے ہٹا دیتا ہے۔ ان لوگوں کو جبھی قائل کیا جا سکتا ہے جب اس بنیاد پر ضرب لگائی جائے جس پر ان کے اور ان کے پیر و مرشد کارل مارکس کے باطل افکار و تصورات قائم ہیں۔ آئندہ باب میں ہم یہی کوشش کریں گے اور ثابت کریں گے کہ زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل عقلی نظریات سے کبھی نہ حل ہوں گے۔ کیونکہ اگر دیانتداری اور سچائی کے ساتھ خود عقل سے اس کے حدود، اس کی وسعت اور اس کی رسائیوں کی بابت سوال کیا جائے تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ میری حیثیت صرف مددگار کی ہے۔ یعنی انسان کو اپنے مقاصد، اپنے نظریات اور اپنے نصب العین پر عمل کرنے کے لیے جن وسائل کی ضرورت ہوتی ہے انھیں تو میں مہیا کرتی ہوں باقی رہا ان مقاصد نظریات اور نصب العین کی تشکیل تو اس میں میرا حصہ بہت کم ہے۔

---

# بابِ ہفتم

## تمدنی مسائل اور الہامی ہدایات

ہر مفکر جو زندگی اور تمدن کے بنیادی حقائق کی نسبت عقل اور استدلال کی وساطت سے نظریات و عقائد قائم کرتا ہے وہ دراصل ایک ایسے مفروضہ پر اپنے اعمال ذہنی کی بنیاد رکھتا ہے جس کے لیے کوئی عقلی دلیل یا تجربی ثبوت موجود نہیں ہے۔ وہ مفروضہ کیا ہے؟ یہ کہ انسانی عقل کا دائرۂ نظر اتنا وسیع ہے کہ وہ زندگی اور تمدن کے جملہ رموز و حقائق کا ادراک کر سکتی ہے۔ اگر یہ مفروضہ ذہن میں نہ موجود ہو اور زندگی کے بنیادی مسائل کو عقل کے ذریعہ حل کر لینا ممکن نہ خیال کیا جائے تو ان مسائل پر غور و فکر کا آغاز ہی نہ ہو سکے۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مفکرین کا یہ ذہنی مفروضہ خود محتاج ثبوت ہے۔ جب تک اس امر کی تحقیق نہ ہو جائے کہ زندگی اور کائنات کی حقیقت کا ادراک عقل کے لیے ممکن ہے بھی یا نہیں، ہمارے لیے کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ ہم کائنات اور اس کے مختلف مظاہر یا زندگی اور اس کے بنیادی مسائل کو عقلی قوتوں کے سپرد کر دیں۔ دیانت فکر کا تقاضا تو یہ ہے کہ پہلے انسان یہ معلوم کرے کہ خود اس کے قوائے عقلی کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، ان کے حدود کیا ہیں، ان کی رسائی کہاں تک ہے اور زندگی کے بنیادی مسائل کس حد تک ان کی گرفت میں لائے جا سکتے ہیں پھر جب یہ تحقیق مکمل ہو جائے تو اس کے نتائج کی روشنی میں مسائل حیات پر غور کیا جائے۔ جو مفکر یا فلسفی اس ابتدائی تحقیق سے پہلے زندگی اور تمدن کے حقائق کو اپنی فکری قوتوں کی جولاں گاہ بنا لیتا ہے وہ صداقت فکر کی راہوں سے بہت دور جا پڑتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنا فکری عمل ایک ایسے مفروضہ کی بنیاد پر آغاز کرتا ہے جو خود محتاج دلیل اور تشنۂ ثبوت ہے۔

جب ہم کائنات اور زندگی کے مظاہر پر اس نقطۂ نظر سے غور کرنا شروع کرتے ہیں کہ ہماری عقلی قوتیں ان کے فہم

وادراک میں کہاں تک مدد دے سکتی ہیں، تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری فکر کے دو مختلف میدان ہیں جو اپنی نوعیت اور فطرت میں ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں۔ ایک عالم مادّی World of matter دوسرا عالم انسانی World of Human affairs عالم مادی اور عالم انسانی کئی اعتبار سے مختلف ہیں۔ عالم مادی بے جان اشیاء کے مجموعے سے عبارت ہے جو ارادہ کی صفت سے محروم اور آزادی عمل سے ناآشنا ہیں۔ یہ عالم اپنے معین قوانین رکھتا ہے جنھیں تجربے، مشاہدے اور قیاس سے ٹھیک طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس عالم انسانی کے قوانین اتنے پیچیدہ، مبہم اور غیر معین ہیں کہ تجربے اور مشاہدے کی گرفت میں مشکل سے آتے ہیں۔ اور آتے بھی ہیں تو ان پر وہ وثوق اور اعتماد نہیں کیا جاسکتا جو عالم مادّہ کے قوانین کی نسبت عام طور سے کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے مادی دنیا کے مظاہر کی صحیح توجیہ ممکن ہے لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی مظاہر کی توجیہ صحت کلیت کے ساتھ دشوار بلکہ غیر ممکن ہے۔ پھر چونکہ مادی اشیاء کے خواص و افعال یکساں اور غیر متغیر ہیں اس لیے زمانے اور وقت کی تبدیلیاں بھی ان پر موثر نہیں ہوسکتیں۔ کسی مادی شے کے متعلق ہم بآسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کی موجودگی میں اس سے یہ خاصیت ظاہر ہوگی۔ مثلاً ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہائیڈروجن کے دو سالمات Atoms اور آکسیجن کے ایک سالمہ کو ترتیب دی جائے تو ہمیشہ اور ہر صورت میں اس عمل سے پانی برآمد ہوگا۔ یا یہ کہ اگر دو برتنوں میں پانی رکھدیا جائے اس طرح سے کہ ایک میں اس کی سطح بلند اور دوسرے میں نیچی ہو اور پھر ان دونوں ظروف کے درمیان اتصال قائم کردیا جائے تو جس ظرف میں پانی کی سطح بلند ہے اس میں سے پانی دوسرے ظرف میں بہتا رہے گا۔ یہاں تک کہ دونوں ظروف میں اس کی سطح یکساں اور ہموار ہوجائے گی۔ اس نتیجہ کی صحت اتنی یقینی ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کے متعلق ذرا بھی شبہ ہو تو اسے فوراً اس کا تجربی ثبوت دے کر قائل کیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے اس عالم میں اختلاف رائے کا امکان اس قدر کم ہے کہ گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس کے برخلاف عالم انسانی میں اس قطعیت اور صحت کے ساتھ اسباب و نتائج کا تعین بہت دشوار ہے۔ یہاں ہمیں انسان کی آزاد فطرت سے سابقہ پڑتا ہے

بے جان مادّے سے نہیں۔ اور انسان اپنے اعمال و افعال میں مادّے کی طرح اضطراری طور سے کسی معین قانون کا
محکوم نہیں ہے۔ اس کا آزاد ارادہ ہر قانون کو توڑ سکتا ہے اور ہر نظریئے کو باطل کر سکتا ہے۔ علت و معلول کا تعلق
یہاں اس قدر پیچیدہ ہے کہ کسی واقعہ کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ بس فلاں فلاں علت ہی سے ظہور
پذیر ہوا ہے۔ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی میں واقعات و مظاہر کی توجیہ ایک دشوار عمل ہے جس
میں قدم قدم پر اختلافِ رائے پیدا ہو سکتا ہے اور ایسی کوئی تدبیر نہیں ہے جس سے اس اختلاف کا سدِّ باب کیا
جا سکے۔ اگر سورج گرہن کے اسباب کے متعلق اختلافِ رائے ہو اور مختلف نظریات سے اس کی توجیہ کی جائے تو
ٹھوس تجربات کی بنا پر غلط نظریوں کو رد کیا جا سکتا ہے اور جو نظریہ بھی صحیح ہو اس کی صحت کا ایسا قطعی ثبوت
پیش کیا جا سکتا ہے کہ مخالف نظریات یکسر باطل ہو جائیں۔ لیکن انسانی امور و معاملات کی دنیا میں اگر کسی
واقعہ کی مختلف توجیہیں کی جائیں تو یہ غیر ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک توجیہ کو ہم ٹھوس دلائل اور قطعی ثبوت
کی بنا پر اس طرح ثابت کر دکھائیں کہ مخالفین بے بس ہو کر اپنی غلطی کا اعتراف کریں۔ مثلاً حالیہ جنگ میں فرانس
کی شکست ایک ایسا واقعہ ہے جس کے اسباب و علل پر مختلف رائیں قائم کی جا سکتی ہیں۔ ہر شخص اپنے ذہنی میلان
اور طرزِ خیال کے مطابق اس واقعہ کی ایک الگ توجیہ کر سکتا ہے۔ اشتراکیت کے حامی خیال کرتے ہیں کہ فرانس
کی شکست کا اصلی سبب اس کا سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت تھا۔ آمریت پسندوں کی رائے میں فرانس کے زوال و
شکست کی ذمہ داری اس کے سیاسی نظام یعنی جمہوریت پر تھی۔ دوسری طرف ایک مذہبی انسان کہہ سکتا ہے کہ
اخلاقی انحطاط اور اہلِ فرانس کی عیش پرستی ان کی شکست کا باعث ہوئی۔ اس میں سے ہر مکتبِ خیال اپنے دلائل
رکھتا ہے۔ واقعہ کی علتیں اتنی پیچیدہ ہیں کہ کسی ایک علت پر انگلی رکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بس یہی اصل علت ہے۔
ممکن ہے کہ فرانس کے معاشی نظام کی خرابیاں اس کی شکست کی ذمہ دار ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اخلاقی انحطاط
اور تعیش نے قوتِ عمل کو برباد کر دیا ہو اور اس طرح وہ شکست پر منتہی ہوا ہو۔ غرضکہ مختلف ممکن توجیہوں میں سے
ہر توجیہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم کسی ایک توجیہ کی صحت اس

طرح ثابت کر دیں کہ مخالفین کو ہار مان لینی پڑے ۔ یہ چیز مادی عالم میں ممکن ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے، لیکن انسانی امور اور تمدنی زندگی کے مظاہر میں اس کا کوئی امکان نہیں ہو سکتا۔

اسباب و علل کی طرح نتائج کی نسبت بھی عالم انسانی میں صحت اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جا سکتی۔ مادی دنیا میں جیسا کہ ہم اوپر ہائیڈروجن، آکسیجن اور پانی کی مثال دے کر ثابت کر چکے ہیں، مخصوص حالات و شرائط کے اجتماع سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے جس کے متعلق کامل وثوق کے ساتھ پیشینگوئی کی جا سکتی ہے۔ لیکن عالم انسانی میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کسی خاص فرد یا جماعت سے فلاں فلاں حالات میں یہ مخصوص عمل ضرور سرزد ہو گا۔ اس دنیا میں اسباب کی یکسانیت نتیجہ کی یکسانیت کو مستلزم نہیں ہے۔ تاریخ کبھی اپنے آپ دہرا نہیں سکتی۔ مثال کے طور پر مسلم عوام سے ربط قائم کرنے Mass-contact کی کانگریسی تحریک کو لیجیے جو پنڈت جواہر لال کے دماغ کی پیداوار تھی۔ پنڈت جی نے سوچا تھا کہ اگر مسلم عوام سے روٹی کے نام پر اپیل کی جائے گی تو وہ ان لیڈروں کے اثر سے آزاد ہو جائیں گے جو مذہب کا نام لے کر انھیں اُکساتے رہتے ہیں۔ عام حالات اور گذشتہ تجربات کی بنا پر اس تحریک کا نتیجہ وہی ہونا چاہیے تھا جو پنڈت نہرو کے ذہن میں تھا دنیا میں جب کبھی روٹی کا سوال پیدا کیا گیا ہے تو ننگوں اور بھوکوں نے سارے تہذیبی اور مذہبی اثرات کو پس پشت ڈال کر اس آواز پر لبیک کہا ہے۔ یہاں بھی عام انسانوں کی ایک جماعت معمول تھی، وہی عوامل و محرکات تھے، وہی اسباب و حالات تھے۔ لیکن نتیجہ وہ نہ ہوا جو عام طور پر ان اسباب و محرکات کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے۔ بھوک اور تنگ دستی کے باوجود مسلم عوام اپنے تہذیبی اور اخلاقی ماحول و روایات کے اثر سے آزاد نہ ہو سکے اور پنڈت جواہر لال نہرو کے تجربات یک قلم باطل ہو گئے۔ ایک اور مثال لیجیے۔ عام تجربہ اور تاریخ اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ جب کسی قوم کو میدان جنگ میں شکست ہو جاتی ہے اور اس کی سیاسی آزادی اور برتری کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس میں اخلاقی اور مادی انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن گذشتہ جنگ میں کامل شکست کھانے کے بعد بھی جرمن قوم میں انحطاط و زوال نہیں ہوا۔ اس کی کیا وجہ تھی۔ کیا جرمنی کی نظیر کو سامنے رکھ کر کسی شخص کو جرأت ہو سکتی

ہے کہ وہ شکست خوردہ فرانس کی نسبت بھی یہ پیشین گوئی کردے کہ وہ پھر ایک روز اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو پا لے گا اور اس کا شمار یورپ کی بڑی طاقتوں میں ہوگا۔ ان سب باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے قوانین اتنے نامعلوم اور غیر معین ہیں کہ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ فلاں فلاں اسباب و محرکات جو ایک وقت میں ایک خاص نتیجہ پیدا کرتے ہیں دوسرے وقت بھی وہی نتیجہ پیدا کریں گے۔

عالم مادی اور انسانی امور و معاملات کی دنیا میں ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ اول الذکر میں ہمارا فکر استقرائی طریق پر Inductively کام کرتی ہے اور آخر الذکر میں ہمارا فکری عمل استخراجی طریق پر Deductively ہوتا ہے۔ یعنی مادی دنیا میں ہم جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کا استنباط کرتے ہیں، مقدمات قائم کرتے ہیں اور پھر اُن سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی بنا پر ہمارا ذہن نظریات تعمیر کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسانی امور اور تمدنی مسائل میں عقائد اور نظریات ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں، پھر ہمارے مشاہدات و تجربات استدلال کا جو مواد فراہم کرتے ہیں ان کی مدد سے ہم اپنے نظریہ یا عقیدہ میں ترمیم یا تنسیخ کرتے ہیں۔ دنیا میں آج تک کوئی وہ انسان نہیں پیدا ہوا جس نے انسانی معاملات اور تمدنی امور کے دائرے میں اپنے مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر پہلے مقدمات ترتیب دیے ہوں پھر استقرائی طریق کے مطابق ان مقدمات سے نتائج اخذ کیے ہوں اور ان نتائج کی روشنی میں عقیدہ قائم کیا ہو۔ نہ صرف یہ بلکہ اس دائرے میں اگر اس امر کی کوشش بھی کی جائے تو کامیابی محال ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ جملہ تمدنی اور معاشرتی مسائل کی نسبت اپنی رائے اور فیصلہ کو بالکلیت معطل کردے تا آنکہ ایک طویل مدت کے تجربات و مشاہدات کے بعد جزئی واقعات کے ذخیرہ سے وہ کل کے فہم و ادراک تک رسائی حاصل کرے اور مقدمات ترتیب دے کر ان سے قطعی نتائج حاصل کرے۔ روشنی اور حرارت کے قوانین، حرکت کے کلیات Laws of Motion، عناصر کے خواص، سالمہ کی ترکیب Constitution of atom اور عالم طبعی سے متعلق اسی قسم کے دیگر مسائل کی بابت ہم اپنے نظریات و عقائد کو مہینوں اور برسوں تک معطل رکھ سکتے ہیں اور تشکیک Scepticism میں پناہ لے سکتے ہیں۔ لیکن زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل قدم قدم

پر ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ان کی بابت ہم اپنی رائے اور فیصلہ کا جلد از جلد اعلان کر دیں ۔ اس دائرے میں واقعات وحوادث کا سیلاب تشکیک کی ساری پناہ گاہوں کو ڈھا دیتا ہے ۔ کیونکہ دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں ہم جتنے عمل کرتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کسی نہ کسی عقیدے یا نظریے پر مبنی ہوتے ہیں اور انسان عمل کر ہی نہیں سکتا جب تک ظاہر یا مخفی طور سے اس کے ذہن میں زندگی کی غرض وغایت یا کائنات خدا اور انسان کے باہمی تعلق کی نسبت کوئی نہ کوئی عقیدہ موجود نہ ہو ۔ مذہبی پیشواؤں ، میدان ریاست کے شہسواروں ، تاجروں ، صناعوں اور سرمایہ داروں سے لے کر چوروں ، ڈاکوؤں ، قید خانہ کے مجرموں اور ان قابل تعزیر انسانوں تک جن کا دین و ایمان نفسانیت اور خود پروری ہے ہر شخص اپنے آغاز و انجام ، کائنات میں اپنی حیثیت ، اور معاشرتی زندگی کے بنیادی مسائل کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ یا عقیدہ ضرور رکھتا ہے ۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ عقیدہ محسوس طور پر اس کے ذہن وشعور میں موجود ہو عموماً ہمارے عقائد دماغ کی غیر شعوری سطح پر جمے رہتے ہیں اور وہیں سے ہمارے اعمال ذہنی Mental activities کی تشکیل کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس دائرے میں ہم عقیدہ پہلے قائم کرتے ہیں اور پھر عقل و استدلال سے اس کی توجیہ کرتے ہیں ۔ یہ بات ہر شخص پر صادق آتی ہے خواہ وہ عالم ہو یا عامی ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عامی اپنے عقیدے کی توجیہ نہیں کر سکتا اور نہ معمولی حالات میں اپنے عقیدے کو بدل سکتا ہے ۔ البتہ علماء اور مفکرین اپنے عقائد میں ترمیم و اضافہ کرتے رہتے ہیں اور ان کی عقلی توجیہ و تشریح بھی کر سکتے ہیں ۔

لیکن عالم مادی اور عالم انسانی میں سب سے زیادہ نمایاں فرق یہ ہے کہ عالم مادّی میں انسان شاہد Observer کی حیثیت رکھتا ہے اور اشیاء خارجی کی حیثیت مشہود The thing observed کی ہوتی ہے ۔ برعکس اس کے عالم انسانی میں انسان خود ہی شاہد ہے اور خود ہی مشہود ۔ اس فرق کی وجہ سے عالم طبعی یا مادی دنیا کے مشاہدات و تجربات اور نظریات و عقائد میں خالص معروضی Objective نقطۂ نظر اختیار کیا جا سکتا ہے ، اور نتائج کے استنباط میں عقل اپنی غیر جانبداری Impartiality قائم رکھ سکتی ہے ۔ لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی مسائل میں یہ معروضیت Objectivity غیر ممکن ہے ۔ جہاں انسان خود اپنی زندگی اور تمدن کے

مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے وہیں اس کی عقل شخصی یا جماعتی جذبات و میلانات سے متاثر ہو جاتی ہے۔ ایک سائنس داں جب کسی مرکب کے اجزائے ترکیبی پر غور و فکر کرتا ہے تو اس کا ماحول، اس کی ذہنی خصوصیات اور اس کے شخصی یا جماعتی رجحانات کسی نوبت پر اس کے مشاہدات، استدلال، یا توجیہات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مرکب کے اجزاء خواہ کچھ ہوں ان سے اس کی ذات یا اس کی قوم و جماعت پر کوئی اچھا یا برا اثر نہیں پڑ سکتا۔ لیکن وہی شخص جب تمدنی یا معاشرتی مسائل پر فکر کرنا شروع کرتا ہے تو اس کی ذہنی خصوصیات، اس کا ماحول اور اس کے شخصی یا قومی جذبات و میلانات اس کے فکری عمل کی تشکیل پر موثر ہو جاتے ہیں۔ وہ لاکھ کوشش کرے کہ ان موثرات سے الگ ہو کر مسئلہ زیر بحث کو خالص عقل کی نگاہ سے دیکھے مگر اس کی کوشش بے سود ہوگی۔ کیونکہ یہ موثرات اس کے ذہنی مزاج اور فکری خصوصیات کا جزو بن چکے ہیں۔ اس کی عقل ماحول کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکے گی۔ اس کے فکری عمل پر اس کا شخصی اور قومی مزاج اور اس کے وہ عقائد و نظریات اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہیں گے جو اس کی ذہنی تعمیر میں پہلے ہی داخل ہو چکے ہیں۔ واقعات کی چھان بین میں وہ انہی واقعات کا وزن محسوس کرے گا جو اس کے شخصی نقطہ نظر سے اہم ہوں گے خواہ حقیقتاً ان کی اہمیت دوسرے واقعات سے کم ہو جزئیات کی تلاش و ترتیب میں اس کی نظر انہی جزئیات پر پڑے گی جو اس کی ذہنی خصوصیات اور مزاج و طبیعت سے مناسبت رکھتے ہوں گے دوسرے جزئیات پر یا تو اس کی نظر پڑے ہی گی نہیں یا اگر اتفاقاً پڑ بھی گئی تو ان کی اہمیت اسے محسوس نہ ہوگی کلیات و نتائج کے استنباط میں بھی اس کی فطرت، اس کے ماحول کے تقاضے اور خود اس کی ذاتی خواہشات و میلانات غیر شعوری طور سے اس کو متاثر کر دیں گے۔

عالم انسانی اور عالم مادی کا فرق معلوم کر لینے کے بعد کوئی دیانت دار شخص اس بات سے انکار نہیں کریگا کہ عالم طبیعی Physical world اور مادی دنیا میں صحت و صداقت کی تلاش اور اتفاقی رائے کا حصول جتنا آسان ہے عالم انسانی اور تمدنی معاملات میں اتنا ہی دشوار اور غیر ممکن ہے۔ تمدنی زندگی کے بنیادی مسائل محض عقل کی وساطت سے نہیں حل ہو سکتے۔ کیونکہ اس میدان میں عقلی استدلال نتائج کی صحت تک رہنمائی نہیں کر سکتا۔ اور اگر

ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہم عقل کے ذریعہ سے صداقت تک پہنچ سکتے ہیں تب بھی اس کی کیا سبیل ہے کہ اختلاف کرنے والی جماعتوں اور افراد کو ٹھوس دلائل اور تجربی ثبوت کی مدد سے ایک ہی نقطۂ خیال پر جمع کرلیا جائے؟ حالانکہ جہاں تک تمدن کی اساس و بنیاد اور اس کے اہم اصولوں کا تعلق ہے اس کی نسبت اتفاقِ رائے کا حصول بہت ضروری ہے کیونکہ تمدنی نظام مستحکم نہیں ہو سکتا جب تک افراد کے مابین اس کی بنیاد و اساس پر اتفاق نہ ہو جس تمدن کے بنیادی مسائل متنازع فیہ ہوں گے وہ نہ تو انسانی فلاح و مسرت کا ضامن ہو سکتا ہے اور نہ زیادہ عرصہ تک اپنا وجود باقی رکھ سکتا ہے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مفکرین بالخصوص فلاسفۂ مغرب نے عالمِ طبعی اور عالمِ انسانی کے اس بین فرق کو کیوں نظر انداز کردیا اور تمدن کی بنیاد و اساس متعین کرنے پر اپنی فکری صلاحیتوں کو کیوں ضائع کرتے رہے؟ اس کے جواب میں حریتِ فکر Free-thinking اور عقلیت پرستی Rationalism کی اس تحریک کا پس منظر معلوم کرنا پڑے گا جس نے انسانی ذہن میں یہ یقین راسخ کردیا کہ محض عقل کی ہدایت سے وہ زندگی اور تمدن کی ساری دشواریوں کو حل کرسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے کہ انسانی فکر جذباتی عنصر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کرسکتی اور تمدن و معاشرت کے دائرہ میں انسان کی عقلِ استدلالی اس کے جذبات و خواہشات کی راہ پر چلتی ہے۔ اس عالمگیر قانون سے حریتِ فکر اور عقلیت پرستی کی تحریک بھی مستثنیٰ نہیں رہ سکتی۔ یہ تحریک جو یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے ساتھ شروع ہوئی حقیقتاً اُس مذہب اور اُس مذہبی اندازِ فکر کے خلاف ایک فکری بغاوت تھی جو اس زمانہ میں قدامت پرستی، جمود اور اوہام و خرافات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ پادری اور مذہبی علماء تمدن و معاشرت کے جملہ شعبوں پر حاوی تھے۔ علم و فضل کے ہر گوشہ پر ان کا اثر غالب تھا اور عوام الناس کی عقیدتمندیاں بھی انھی کی ذات سے وابستہ تھیں۔ پھر چونکہ اس طبقہ میں فکری جمود اور قدامت پرستی انتہا کو پہنچ چکی تھی اس لیے تحقیق و اجتہاد اور اظہارِ رائے کی آزادی کو انھوں نے بالکل پامال کردیا تھا۔ یہ حالات تھے جب یورپ میں نشاۃ ثانیہ Renaissance اور احیاء علوم کا دور

شروع ہوا۔ اس تحریک کا اثر سب سے پہلے طبیعی علوم پر پڑا اور مفکرین نے سب سے پہلے اسی میدان میں اپنی عقلی فتوحات کا ڈنکا بجایا۔ کوپرنیکس Copernicus نے نظامِ بطلیموسی کو غلط ثابت کر دکھایا۔ گلیلیو نے دوربین ایجاد کر کے ایک دنیا کو حیرت میں ڈال دیا۔ دوسرے شعبوں میں بھی اسی طرح کے شاندار نتائج حاصل کرنے میں کامیابیاں ہوئیں۔ یہ کامیابیاں ایسی نہ تھیں جن سے عوام کے ذہن غیر متاثر رہتے۔ کیونکہ ان کا تعلق عالمِ طبیعی سے تھا۔ یہ نئے انکشافات اور ایجادیں چونکہ ٹھوس تجربات و مشاہدات پر مبنی تھیں اس لیے انھیں رد کرنا بھی مشکل تھا لیکن پادریوں اور مذہبی طبقہ نے محسوس کیا کہ اگر اس نئے اہلِ علم طبقہ کی کامیابیوں کا یہی حال رہا تو عوام پر ان کا جو کچھ اثر و اقتدار ہے وہ بتدریج زائل ہو جائے گا اور فکری میدان میں قیادت کا منصب ان سے چھن جائے گا۔ کچھ اس خوف سے اور کچھ اس غلط یقین کے باعث کہ نئی ترقیاں اور طبیعی علوم کے انکشافات خلافِ مذہب ہیں اور ان کی وجہ سے لوگ مذہب و اخلاق سے منحرف ہو جائیں گے، وہ فکری آزادی کی اس تحریک کو مٹانے کے درپے ہو گئے اور اپنے اثر و اقتدار سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے اہلِ علم کے نئے طبقہ پر ظلم و ستم توڑنے شروع کیے۔ اس طرح نئے اہلِ علم کے طبقہ اور پرانے مذہبی پیشواؤں کے درمیان مخالفت اور دشمنی کا بازار گرم ہو گیا۔ اس مخالفت نے ہر دو جانب سے تعصب، ہٹ دھرمی اور جذبات پرستی کی راہیں کھول دیں۔ مفکرین اور اہلِ علم کا نیا طبقہ اپنی علمی فتوحات کے نشہ میں چور تھا جو زیادہ تر بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تمام تر علومِ طبیعی Physical sciences سے متعلق تھیں۔ چونکہ مذہب کے غلط نمائندوں سے انھیں نفرت و مخالفت ہو گئی تھی اس لیے کچھ تو اس جذبۂ مخالفت میں اور کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ مذہب فی نفسہٖ اجتہادِ رائے اور آزادیٔ فکر کا دشمن ہے اور خود کوئی عقلی بنیاد نہیں رکھتا۔ اس کشمکش اور مخالفت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور ان جملہ خصوصیاتِ فکر سے جن کا تعلق مذہب سے تھا ان کے دلوں میں شدید تنفر پیدا ہو گیا۔ مذہب چونکہ اس بات کا دعویدار تھا کہ وہ انسانی تمدن کی فلاح و صلاح کے لیے آیا ہے اور اس کے بغیر انسان ہدایت کی روشنی اور صحیح رہنمائی سے محروم رہتا ہے

اس لیے جوشِ مخالفت میں حریتِ فکر اور عقلیت کے نمائندوں نے مذہب کے مقابلہ پر اُن شعبوں میں بھی عقل کی بالادستی کا اعلان کیا جو انسانی امور و معاملات سے متعلق تھے اور جن میں ابھی تک عقلیت نے کوئی ایسا نتیجہ یا کامیابی نہیں حاصل کی تھی جس کی بنا پر اس کا یہ دعویٰ حق بجانب کہلایا جا سکتا۔ واقعہ یہ تھا کہ مادّی دنیا اور عالمِ طبیعی میں انھیں جو شاندار کامیابیاں حاصل ہوئی تھیں ان کی وجہ سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ انسانی عقل نے جب اس میدان میں اتنا کچھ کر دکھایا ہے تو معاشرت و تمدن کے دائرے میں وہ کیا کچھ نہ کرے گی۔ اس جوش میں انھوں نے بغیر سوچے سمجھے ان مذہبی اور اخلاقی اصولوں پر بھی ضرب لگانی شروع کی جن کا دائرہ عمل بالکل مختلف تھا۔ انھوں نے بلا امتیاز مذہب کے جملہ عقائد کو مہمل قرار دیا اور اس غیر عقلی اصول پر عمل کرنا شروع کیا کہ جس چیز کے لیے تجربی ثبوت موجود نہ ہو اس سے انکار کر دینا چاہیے۔ چونکہ خدا کے وجود کو تجربہ یا مشاہدہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا اس لیے وہ وجودِ خداوندی کے منکر ہو گئے۔ چونکہ حیات بعد الممات کے عقیدہ کا کوئی ثبوت انھیں نہیں ملا اس لیے یہ عقیدہ بھی انھوں نے رد کر دیا۔ حالانکہ اگر ان کی عقل جذبات سے متاثر نہ ہوتی تو وہ اس غیر عقلی اصول کو اپنا رہنما نہ بناتے کیونکہ دنیا میں کسی شے کا انکار اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ اس انکار کے لیے کوئی ایجابی ثبوت Positive proof موجود ہو۔ محض یہ بات کہ کوئی اصول ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے یا کوئی عقیدہ تجربے اور مشاہدہ کی رسائی سے ماورا ہے اس کے انکار کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ جب تک کسی اصول یا عقیدے کے خلاف قابلِ اطمینان ثبوت نہ بہم پہنچایا جائے اس سے انکار کرنا محض بے عقلی ہو گی۔ کیونکہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم انسانی ارتقاء کے امکانات سے انکار کر رہے ہیں۔ فرض کیجیے کہ آج سے ۱۰۰ برس پہلے جب دنیا میں ریڈیو اور لاسلکی کا وجود نہ تھا کسی شخص سے یہ سوال کیا جاتا کہ آیا کوئی ایسا ذریعہ یا آلہ دریافت کیا جا سکتا ہے جس کی مدد سے سینکڑوں ہزاروں میل دور کی آوازیں سنی جا سکیں اور وہ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ ایسا ہونا غیر ممکن ہے تو کیا اس کا یہ جواب معیارِ عقلی کے لحاظ سے صحیح ہوتا؟ اسی طرح بعض امور ایسے ہیں جو انسانی عقل کی رسائی

سے آج تک خارج ہیں۔ کیا ہم ان سے محض اس بنا پر انکار کردیں کہ وہ ارتقارِ عقلی کی اس منزل پر ہماری سمجھ میں نہیں آتے ہیں؟ لیکن عقلیت اور حریت فکر کی تحریک نے مذہبی اور اخلاقی امور کی حد تک بالکل ہی غیر عقلی رویہ اختیار کیا۔ بات یہ تھی کہ اس تحریک کا پورا نشو و نما جذبات کی فضا میں ہوا تھا۔ اسے عقلیت یا حریتِ فکر سے موسوم کرنا ہی غلط ہے۔ یہ تحریک تو دراصل مذہبی قدامت پرستی اور جمود کے خلاف ایک انتقامی عنصر اور باغیانہ ہیجان کی شکل میں رونما ہوئی تھی۔ یہ ایک کورانہ ردِ عمل تھا اُن جامد اور مسخ شدہ مذہبی تصورات کے خلاف جنھوں نے انسانی ذہن کو مفلوج کر رکھا تھا۔ انسانی عقل کی ہمہ بینی کا طفلانہ ادعاء بگڑے ہوئے مذہب کو عین مذہب سمجھ کر اس کے خلاف جذباتی جھنجلاہٹ، اور مذہبی اندازِ فکر سے تنفّر یہ تھے اس تحریک کے اجزاءِ ترکیبی۔ ایسی فضا میں پرورش پانے کے بعد اگر اس نے عالمِ انسانی اور عالمِ طبیعی کے بین فرق کو نظر انداز کردیا تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

تحریکِ عقلیت کے آغاز و نشو و نما کی یہ تاریخ خود اس بات کا ایک اور ثبوت ہے کہ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل میں انسانی عقل جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے اور ہمیشہ اسی راہ پر چلتی ہے جس پر افراد اور جماعتوں کی خواہشات اُسے لے جانا چاہتی ہیں۔ خواہشات اور عقل کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاعر نے کیا خوب کہا ہے:-

زنقصِ تشنہ لبی داں، بعقلِ خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نہ خورد

عقلیت پرستی کی ابتدا اور اس کا نشو و نما ہیگل کے نظریۂ اضداد اور جدلی عمل کی ایک واضح مثال ہے اور اس تحریک کے مطالعہ سے ہمیں ہیگل کے اس نظریہ کی غلطی کا ثبوت مل جاتا ہے کہ اضداد کی جنگ ہمیشہ ایک بہتر وحدت ہی کے قیام پر ختم ہوتی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقلیت پرستی اور حریتِ فکر کی تحریک نے مذہب اور مذہبی اندازِ تفکر کی جملہ خصوصیات کو پامال کر ڈالا اور اس کا کوئی عنصر

اپنے اندر جذب نہ کر سکی۔ یہ تحریک بھی مذہبی قدامت پرستی کی طرح اپنے اوہام و تعصبات رکھتی تھی۔ اس نے آنکھیں بند کر کے ہر اس اصول و عقیدے کو رد کر دیا جس کا مذہب سے ذرا بھی تعلق تھا۔ پروہتوں اور پاپاؤں کے بگڑے ہوئے مذہب نے اصولِ استناد (Principle of authority) پر غیر متوازن بلکہ غلط طریقہ سے زور دے کر انسانی فکر کی اجتہادی صلاحیتوں پر ضرب لگائی تھی۔ جواب میں اس تحریک نے سرے سے اصولِ استفادہ ہی کو مٹا دیا اور اصولِ اجتہاد میں غلو کیا، چنانچہ جمہوریت کی فکری بنیاد اس اصولِ اجتہاد (Principle of liberty) پر استوار ہوئی جسے حریتِ فکر کی تحریک وجود میں لائی تھی۔ جمہوری نظام اس بنیادی عقیدہ پر مبنی ہے کہ انسان اپنی بھلائی برائی کو خود ہی بہتر سمجھتا ہے اس لیے اُسے ہر قسم کی آزادی حاصل ہونی چاہیے، عمل کی بھی اور فکر کی بھی۔ اس آزادیِ فکر کا وہی نتیجہ ہوا جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یعنی تمدنی زندگی کے بنیادی اصولوں کی بابت اختلاف پیدا ہونے لگا جس نے بالآخر نزاع اور مخالفت کی صورت اختیار کر لی۔ اخلاقی قدروں اور معیارِ اخلاق کی یکسانیت مٹ گئی۔ ہر فرد اپنے لیے آپ معیار ہو گیا کہ وہ جس اصول کو چاہے تسلیم کرے اور جسے چاہے رد کر دے، جس معیار کو صحیح خیال کرے اس کے مطابق عمل کرے اور جسے غلط سمجھے اُس سے دست کش ہو جائے۔ اس طرح فکر و عمل کی دنیا میں تاراج (Anarchy) اور انتشار ظہور پذیر ہونے لگا۔ جب یہ حالت اپنی انتہا کو پہنچ گئی تو اسی کے بطن سے وہ آمرانہ طرزِ فکر پیدا ہوا جو جمہوریت اور حریتِ فکر کا شدید دشمن ہے۔ آمریت نے پھر اسی اصولِ استناد کی طرف رجوع کیا جسے حریتِ فکر اور عقلیت پرستی نے مٹایا تھا۔ یہ تحریک بھی جمہوریت کے خلاف ویسا ہی ایک کورانہ ردِ عمل ہے جیسی حریتِ فکر اور عقلیت کی تحریک (جس پر جمہوری نظام مبنی ہے) مذہبی جمود اور قدامت پرستی کے خلاف ایک ردِ عمل تھی۔ جمہوریت سے اس کو وہی بیر اور عناد ہے جو عقلیت کو مذہب سے تھا۔ آمریت جمہوری نظام کے اصولِ اجتہاد کو بالکل مٹا دینا چاہتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ افراد میں آپ اپنی رہبری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے انھیں مملکت اور اربابِ اقتدار کی ہدایات پر عمل کرنا چاہیے۔ افراد کو کوئی حق نہیں ہے کہ وہ تمدن و معاشرت یا سیاسی امور

کے متعلق خود نظریات قائم کریں۔ انھیں چاہیے کہ ان نظریات وعقائد کو بے چون وچرا اور بلا ردّ وقدح قبول کرلیں جو ارباب مملکت یا قوم کے رہنما ان کے سامنے پیش کریں۔ غرض کہ آمریت ہر پہلو سے جمہوری نظام کے خلاف ایک فکری بغاوت ہے اور ہر باغی کی طرح وہ قائم شدہ نظام (یعنی جمہوریت) کے جملہ خصائص اور لوازم کو یکسر نابود کردینا چاہتی ہے۔ وہ ہر اس چیز کی دشمن ہے جس میں جمہوریت کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہو، بالکل اسی طرح جیسے عقلیت مذہب اور اس کے جملہ متعلقات کی دشمن تھی اور ہر اس خصوصیت کو مٹانا چاہتی تھی جسے مذہب سے دور کا بھی تعلق تھا۔ جمہوریت نے افراد کو حکمرانوں کے انتخاب میں آزادی عطا کی۔ آمریت نے یہ آزادی ان سے سلب کرلی۔ جمہوریت نے عوام کو یہ حق دیا کہ وہ حکمرانوں کے اعمال پر نگرانی کریں اور ان کی غلطیوں پر تنقید و نکتہ چینی کریں۔ آمریت نے تنقید اور نکتہ چینی کا حق ان سے چھین لیا۔ جمہوریت فکر وعمل کی انفرادیت پر زور دیتی تھی۔ آمریت نے ضبط واطاعت کا سبق سکھایا اور اعمال و افکار کی یکسانیت کے حصول کو مقصد قرار دیا۔ غرضکہ ہر اعتبار سے آمریت اس عقلیت حریت فکر اور انفرادیت کی ضد ہے جس نے جمہوریت کو جنم دیا تھا اور جو مذہب اور مذہبی انداز فکر کی مخالفت سے وجود میں آئی تھی۔ ان دونوں تحریکوں کی تاریخ کے مطالعہ سے ہمیں قائل ہونا پڑتا ہے کہ مغرب کی تمام تحریکیں اجتماعی میلانات، جماعتی جذبات پرستی اور باغیانہ ہیجان کی پیداوار ہیں۔ عقلی استدلال کے ذریعہ سے ان تحریکوں پر عقلیت کا رنگ خواہ کیسا ہی گہرا چڑھا دیا جائے مگر ان کا جذباتی عنصر اتنا نمایاں ہے کہ مغرب پرستوں کے سوا باقی تمام لوگ جنھیں خدا نے ذرا بھی سمجھ دی ہے اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ وہ جذبات کی شورش وہیجان پر مبنی ہیں۔

خود مارکس کے سیاسی اور معاشی نظریات اسی شورش جذبات اور ہیجانِ طبع کے خمیر سے تیار ہوئے تھے۔ اشتراکیت کی پوری تحریک جذباتی نعروں، غیر متوازن اصولوں اور طفلانہ آرزوؤں کا مجموعہ ہے۔ سرمایہ داری اور اس کی جملہ خصوصیات کے خلاف ایک شدید جھنجھلاہٹ اس تحریک کا سبب وجود ہے۔ جس طرح عقلیت نے مذہب کی مخالفت میں، اور آمریت نے جمہوریت کی مخالفت میں ہر اس اصول کو الٹ دیا جو علی الترتیب مذہب اور عقلیت سے تعلق رکھتا تھا، اسی طرح اشتراکیت نے سرمایہ داری کی ضد میں ہر اس چیز کو مٹانے کی کوشش

کی جو سرمایہ داری نظام میں پائی جاتی تھی۔ سرمایہ داری نظام میں دولت اور سرمایہ ایک مخصوص طبقہ کی ملک بن گئے تھے، اس لیے جوشِ مخالفت میں اشتراکیت نے شخصی ملکیت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا اور ذاتی ملک کے حصول کو ایک غاصبانہ فعل ٹھیرایا۔ سرمایہ داری نے طبقاتی امتیازات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی تھی اور طبقاتی بندشوں کو ناجائز حد تک سخت بنا دیا تھا، اس لیے اشتراکیت نے ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر کا بیڑا اٹھایا جس میں طبقوں کا وجود ہی نہ ہو۔ سرمایہ داری انفرادیت کی گود میں پلی تھی اور حکومت کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہتی تھی۔ جواب میں اشتراکیت نے پوری معاشی زندگی کو حکومت کے قبضہ میں دے دیا اور انفرادی کوششوں کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ جو تحریک اس طرح ضد اور مخالفت کے ہیجان سے ترکیب پائے اُسے عقل سے کیا لگاؤ ہو سکتا ہے؟ اشتراکیت بھی یورپ کی اور تحریکات کی طرح غیر معقول اشتعال اور کورانہ جذبات کا مرکب ہے۔

اگر اس حقیقت کا مزید ثبوت درکار ہو کہ انسانی عقل ہمیشہ اجتماعی اور شخصی خواہشات کی محکوم رہی ہے اور جو خواہشات و جذبات انسان کے دل میں موجزن ہوتے ہیں وہی اس کے اعمالِ ذہنی اور میلانِ فکر کی تشکیل کرتے ہیں تو انیسویں صدی کے دورِ عقلیت کے اُس اصول پر ایک نگاہ ڈالیے جسے عدمِ مداخلت Laissez-faire سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ اور بالخصوص انگلستان کے بڑے بڑے مفکرین آزاد تجارت اور عدمِ مداخلت کے اصولوں پر دل و جان سے ایمان رکھتے تھے۔ ان کا پختہ خیال تھا کہ صنعت و تجارت کو ریاست کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہیے تاکہ معاشی مسابقت Economic competition میں کوئی خلل نہ واقع ہو کیونکہ آزاد مسابقت بین الاقوامی فلاح کے لیے ضروری ہے اور اگر معاشی امور میں حکومت دخل نہ دے بلکہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دے تو قدرتی اسباب خود ہی معاشی زندگی میں توافق اور ہم آہنگی پیدا کر دیں گے۔ انگلستان کے بعض بڑے بڑے سیاسی اور معاشی مفکرین نے اس عقیدہ کی صحت ثابت کرنے کے لیے کتابیں لکھیں، مضامین شائع کیے، اور اپنی قوم کو ہر طرح یقین دلانے کی کوشش

کی کہ معاشی امور اور تجارتی کاروبار میں ریاست یا اور کسی بیرونی قوت کی مداخلت ملک کی معاشی زندگی کے
لیے تباہ کن ہے۔ معاشی فلاح اور تجارت وصنعت کی ترقی صرف اسی حالت میں ممکن ہے جب معاملات کو
اُن کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جان اسٹوارٹ مل (John Stuart Mill) کوبڈن (Coleden) بنتھیم (Bentham)
اور آدم اسمتھ (Adam Smith) جیسے بلند پایہ مفکرین نے اپنی پوری عمر میں اسی "صداقت" کی تلقین میں
صرف کیں۔ یہاں تک کہ اس عقیدہ کو ایسی عمومیت اور مقبولیت حاصل ہو گئی کہ اس کے خلاف کسی کو آواز
بلند کرنے کی جرأت نہیں تھی۔ اگر کوئی بدبخت اس نظریہ کے خلاف کوئی دلیل پیش کرتا تو اسے بے عقلی، تنگ
نظری اور قدامت پرستی کا طعنہ دیا جاتا۔ یہ اُس صدی کا واقعہ ہے جسے عقلیت کا سب سے درخشاں عہد خیال
کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر عقلِ سلیم کی روشنی میں اس عقیدہ کا تجزیہ کیا جائے تو بہت جلدی معلوم ہو جائے گا
کہ اس سے زیادہ مہمل اور لغو نظریہ شاید ہی کبھی انسانوں کی کسی جماعت پر اتنے عرصہ تک مسلط رہا ہو۔ یہ
دلیل کہ اگر معاشی زندگی کو آزاد مسابقت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے اور تاجروں، صناعوں اور سرمایہ
داروں پر کسی قسم کی روک نہ ہو تو معاشی زندگی میں بدنظمی پیدا ہونے کی جگہ متصادم معاشی قوتیں اس میں توازن
پیدا کر دیں گی، اس قدر بے بنیاد ہے کہ کوئی شخص جسے عقلِ سلیم سے کچھ بھی بہرہ ہو، اسے ایک منٹ کے
لیے بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اِس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی جماعت یہ نظریہ لے کر کھڑی ہو کہ افراد کے
باہمی تنازعات اور آئے دن کے جھگڑوں کے فیصلہ یا اُن کی روک تھام کے لیے حکومت کی مداخلت بالکل
غیر ضروری بلکہ سماج کے لیے نقصان دہ ہے، پولیس کو برخاست کر دینا چاہیے اور عدالتوں کے نظام کو توڑ
دینا چاہیے تاکہ تمدنی زندگی اُن کی بے جا مداخلت سے پاک ہے، لوگوں کو اُن کے حال پر چھوڑ دو،
اغراض ومفاد کا باہمی توازن خود ہی سارے جھگڑوں کو ختم کر دے گا۔ آزاد اور بے قید مسابقت (Free
and unrestricted competition) کے خطرات اتنے کھلے ہوئے ہیں کہ ایک معمولی سمجھ رکھنے والا انسان بھی
اس بات کو نہ مانے گا کہ معاشی امور میں جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا اصول سوسائٹی کی فلاح وبہبود یا معاشرتی

نظم کے قیام کا باعث ہو سکتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی میں صرف جاہل عوام ہی نہیں بلکہ تعلیم یافتہ اصحاب اور اعلیٰ درجہ کے مفکرین تک اس نظریہ پر یقین رکھتے تھے اور اس کی صداقت کے ثبوت میں انھوں نے بے شمار کتابیں تصنیف کر ڈالیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اہلِ مغرب کو اپنی عقلیت پر ناز تھا اور وہ یقین رکھتے تھے کہ تقلید اور جذبات پرستی کا دَور مذہب کے ساتھ ختم ہو گیا۔ واقعہ صرف اتنا تھا کہ یہ زمانہ سرمایہ داری کا دَورِ شباب تھا اور سرمایہ دار انتفاع و استحصال کے مواقع سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے تھے جب تک حکومت کی مداخلت اور نفع اندوزی پر قیود عائد کیے جانے کا خطرہ باقی تھا۔ ان کی اس خواہش نے کہ ان کی زیادتیوں اور نفع پرستیوں پر کوئی روک نہ ہونے پائے ایک معاشی نظریہ کا روپ بھرا اور عقل کو مجبور کیا کہ اس کے لیے دلائل فراہم کرے۔ یہ نہ تھا کہ محض عوام کو فریب دینے کی غرض سے وہ اس نظریہ کی اشاعت کرتے ہوں اور خود انھیں اس نظریہ کی غلطی کا احساس ہو نہیں بلکہ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، انسان کے شخصی امیال و عواطف اور اس کے جذبات و خواہشات عقل پر غالب آجاتے ہیں اور اُسے اپنا محکوم بنا کر اس سے اپنے منشا کے مطابق خدمت لینے لگتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ سرمایہ داروں اور ان کے ہمنوا مفکرین نے عدمِ مداخلت کے اصول کو عین حق اور صدق سمجھا اور عقل و استدلال کی تمام قوتوں نے اُن کی رغبتوں اور پسندیدگیوں کو سہارا دیا۔

اس اعتبار سے نظریۂ ارتقاء کی تاریخ بھی بڑی سبق آموز ہے اور گہری نظر سے اس کا مطالعہ کرنے پر ہمیں اس حقیقت کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ انسان کے شخصی اور اجتماعی خواہشات و میلانات اس کے فکری اعمال کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ رکھتے ہیں، اور اس کا استدلال، اس کا اندازِ فکر اور طرزِ خیال غیر شعوری طور پر اس کے جذبات و خواہشات کا مطیع ہو جاتا ہے۔ ناظرین ہمیں معاف کریں اگر ہم نظریۂ ارتقاء کی بحث میں ذرا تفصیل و اطناب سے کام لیں کیونکہ مسئلہ کی نوعیت اسی کی مقتضی ہے۔ یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ نظریہ فی نفسہٖ صحیح ہے یا غلط۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس نظریہ

کی مختلف شکلوں میں سے جو شکل یورپ میں مقبول ہوئی وہ کیا ہے اور اس کی مقبولیت کے کیا اسباب ہیں۔
نظریۂ ارتقاء کی ایک شکل تو وہ ہے جسے ڈارون نے پیش کیا تھا۔ اور جس میں انتخاب طبعی Natural selection پر خصوصیت سے زور دیا جاتا ہے۔ لیکن ڈارون سے پہلے لامارک Lamarck نے اسی نظریہ کو ایک دوسری صورت میں پیش کیا تھا۔ اس نے ارتقاء کے عوامل Factors پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا تھا کہ عملِ ارتقاء کائنات کی خارجی قوتوں کا مرہونِ منت نہیں ہے بلکہ خود انواع Species کی اندرونی خواہشات عملِ ارتقاء Evolutionary process کا تعین کرتی ہیں یعنی جب کسی نوع میں کوئی پُرزور خواہش پیدا ہوتی ہے اور وہ اس کی تکمیل کے لیے سعی و کوشش کرتی ہے تو اس کی یہ جدوجہد اس کے ارتقائے وجود کا باعث ہو جاتی ہے۔ اس طرح عملِ ارتقاء خارجی موثرات سے نہیں بلکہ اندرونی ہیجانات سے شروع ہو کر نشوونما پاتا ہے۔ اس نے بچہ کی مثال دے کر بتایا کہ پیدائش کے کچھ عرصہ بعد ہی بچہ میں یہ پُرزور خواہش جوش مارتی ہے کہ وہ بھی اپنے بڑوں کی طرح پیروں چلنے لگے۔ اس کی یہ خواہش رفتہ رفتہ اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ سعی و عمل کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی بچہ واقعتاً پیروں چلنے کی کوشش شروع کر دیتا ہے۔ ابتداء میں اس کے جسمانی اعضا اس کوشش کی کامیابی میں حارج ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے بچہ اپنی کوشش جاری رکھتا ہے اس کے تمام اعضا و جوارح اس کی جدوجہد اور نصب العین سے مطابقت پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ بالآخر اس میں وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے حصول کی خواہش نے اسے عملی جدوجہد کے لیے آمادہ کیا تھا۔
روزمرہ زندگی میں اس قسم کی بے شمار مثالیں آپ کو ملیں گی۔ جو لوگ جسمانی کرتب دکھا کر روزی کماتے ہیں انھیں اپنے جسم سے ایسے کام لینے پڑتے ہیں جو دوسروں کے لیے غیر ممکن ہیں۔ ان کو اپنے اعضائے جسمانی پر ایسا قابو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ جس طرح چاہتے ہیں اپنے بدن کو موڑ لیتے ہیں۔ دوسرے لوگ ان کے کمالات کو حیرت سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ بھی انھی جیسے انسان ہیں اور ویسا ہی

جسم رکھتے ہیں۔ لامارک کہتا ہے کہ یہ لوگ جو اس طرح کے جسمانی کرتب دکھا کر معاش حاصل کرتے ہیں ایک عرصہ کی جدوجہد، خواہش اور کوشش کے بعد اس میں کامیاب ہوتے ہیں حصولِ کمال کی خواہش اور اس خواہش کے لیے مخلصانہ سعی وعمل اُن کے جسمانی نظام میں مطلوبہ لچک پیدا کر دیتے ہیں۔ عمل ارتقاء کے ہر شعبہ میں یہی حقیقت کارفرما ہے۔ پہلے خواہش پھر سعی وکوشش اور بالآخر وہ عضوی اور جسمانی تبدیلیاں جن سے خواہش اپنا مقصود حاصل کرتی ہے۔ لامارک کے نزدیک انواع کا درجہ بدرجہ ارتقائے وجود کی منزلیں طے کرنا، اُن کے اشکال کا تنوع، اور اُن کے جسمانی نظام کے اختلافات سب اُسی اندرونی خواہش اور ارادی کوشش کے کرشمے ہیں جو زندگی اور موت، حرکت اور جمود کی سرحدوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ ایک جگہ اُس نے اونٹوں کی مثال دیتے ہوئے بتلایا کہ اونٹوں کی گردن کیوں لمبی ہوتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ ابتدا میں اونٹوں کی گردن لمبی نہیں ہوتی تھی۔ لیکن غذا کی ضرورت نے اُن کے اندر یہ پُرزور خواہش پیدا کر دی کہ اُن کی گردنیں لمبی ہوں کیونکہ زیادہ لمبی گردن رکھنے والے جانور درختوں کے پتوں تک مقابلۃً آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ چونکہ درختوں کے پتے عموماً ایسی بلندی پر ہوتے ہیں جہاں جانوروں کی گردن نہیں پہنچ سکتی اس لیے جن اونٹوں کی گردن زیادہ لمبی تھی انھیں غذا کے حصول میں آسانی ہوتی تھی۔ یہ دیکھ کر دوسرے اونٹوں میں بھی لمبی گردن کی خواہش پیدا ہوئی اور انھوں نے اس مقصد کے حصول کی ارادی کوشش شروع کی اور بلند درختوں تک اپنی گردنوں کو لے جانا چاہا۔ نسلاً بعد نسل تک یہ کوششیں جاری رہیں یہاں تک کہ ایک وقت آیا کہ اونٹ کی گردن واقعتہً سب سے زیادہ لمبی ہو گئی۔ اس طرح لامارک کے نظریہ کی رو سے عمل ارتقاء کا اصلی محرک خواہش اور عزم وارادہ ہے۔

ڈارون نے اس نظریہ کے برعکس عملِ ارتقاء میں تنازع للبقاء / Struggle for existence اور انتخاب طبعی کے اصولوں کو کارفرما پایا۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ فطرت صرف اسی نوع کو باقی رکھتی ہے

جس کے اندر بقا کی صلاحیت ہو، باقی تمام انواع رفتہ رفتہ فنا ہو جاتی ہیں۔ ہر نوع کو اپنے خارجی ماحول کی مخالف قوتوں پر غالب آنا پڑتا ہے اور خارجی دشواریوں کے خلاف جد و جہد کرنی پڑتی ہے، اس لیے وہی نوع اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہے جو اپنے ماحول اور احوالِ خارجی سے مطابقت پیدا کرلے۔ یعنی جس کا جسمانی نظام وہ ساخت قبول کرلے جو ماحول کی مناسبت سے ضروری ہے۔ فطرت صرف انھیں انواع کا انتخاب کرتی ہے جو اس معیار پر پوری اُتریں، باقی انواع کو وہ بالکل فنا کردیتی ہے۔ یہی انتخاب طبعی ہے اور اسی کے نتیجہ کا نام بقائے اصلح Survival of the fittest ہے۔ اونٹوں کی مثال لے کر ڈارون نے ثابت کیا کہ اونٹوں کی گردنیں اس لیے لمبی نہیں ہوتیں کہ اُن کی یہ خواہش تھی اور اس کے لیے انھوں نے مسلسل اور پیہم سعی و کوشش کی۔ اونٹوں کی لمبی گردن کی وجہ بہت صاف اور سادہ ہے۔ ہوا یہ کہ ابتدا میں ہر قسم کے اونٹ تھے، چھوٹی گردن والے بھی تھے اور لمبی گردن والے بھی۔ جب غذا کی تلاش شروع ہوئی تو انھوں نے سب سے پہلے اُن درختوں کے پتوں پر دانت صاف کیے جو نیچے تھے۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ کے بعد جتنے چھوٹے درخت تھے سب ختم ہوگئے اور صرف اونچے اونچے درخت رہ گئے۔ اب اُن اونٹوں کو بڑی دقت کا سامنا تھا جن کی گردنیں چھوٹی تھیں۔ کچھ مدت تک انھوں نے بدقت غذا حاصل کی لیکن اس کے بعد قلتِ غذا اور بھوک نے ان کا کام تمام کردیا۔ وہ سب اونٹ ختم ہوگئے جن کی گردنیں چھوٹی تھیں، صرف لمبی گردنوں والے باقی رہ گئے۔ انہی کے درمیان توالد و تناسل کا سلسلہ جاری رہا جس نے وہ کمی پوری کردی جو چھوٹی گردن والے اونٹوں کے ہلاک ہو جانے سے پیدا ہوگئی تھی۔ اس طرح تنازع للبقاء اور فطرت کے انتخاب نے نہ کہ خواہش اور ارادہ نے اونٹوں کی گردنیں لمبی کیں۔

یہ تھا ڈارون کا نظریۂ انتخاب طبیعی جس کے مطابق بے رحم فطرت صرف اسی فرد، قوم یا نوع کو زندہ چھوڑتی ہے جس میں بقاء کی صلاحیت ہے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ کمزور اور بے سہارا افراد

کو زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انسان کی سعی و کوشش اور اس کا ارادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا اصل اہمیت ماحول اور اس کی بے روح اندھی طاقتوں کی ہے جن کے ساتھ کسی نہ کسی طور سے اپنے آپ کو مطابق بنا لینا ہی بقار کی ضمانت ہے۔ جو ان قوتوں سے موافقت کرلے وہ صالح ہے اور بقار اسی کا حق ہے۔ اور جو مر رہا ہے وہ غیر صالح ہے کیونکہ اس نے ان قوتوں سے موافقت نہ کی اور اُسے مر ہی جانا چاہیے۔ اس نقطۂ نظر سے کمزوروں کو سہارا دینا مصیبت زدوں کی مدد کرنا مظلوموں کی حمایت کرنا تنازع للبقار اور انتخاب طبیعی کے قدرتی اصولوں کی خلاف ورزی کرنا اور فطرت سے لڑائی مول لینا ہے دوسری طرف لامارک تھا جس نے عمل ارتقار کو سعی و کوشش، عزم راسخ اور اعلیٰ خواہشات کی فتحمندی کا تجلی زار قرار دیا تھا۔ زمانہ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ لامارک کو اس کے بلند تر فلسفہ کے باوجود دنیا نے فراموش کر دیا اور ڈارون کی شہرت اس قدر عالمگیر ہوئی کہ بچہ بچہ اس کے نام سے واقف اور اس کی عظمت سے مرعوب ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ نظریۂ ارتقار کا بانی و مبانی اور اس کا سب سے بڑا محقق صرف ڈارون ہی تھا اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے جارج برنارڈ شا لکھتا ہے:-

"ارتقار کی دو ممکن شکلوں میں سے ایک شکل وہ تھی جس کی تشریح لامارک نے کی تھی۔ اس میں زندگی کے تقاضے تھے، امید کی روشنی تھی، سعی کمال کی فتحمندانہ حقیقت اور عزائم کی کامرانی کا جلوہ تھا۔ دوسری طرف ڈارون کا نظریۂ ارتقار تھا جس میں بھوک، موت، حماقت، ابلہی، اتفاقات اور اسی نوع کی دیگر کورانہ قوتیں عمل کر رہی تھیں۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ جس شخص نے انسانیت کے سامنے یاس و نومیدی کی ایسی ہیبت ناک خلیج کھول دی اُسے نہ تو سنگسار کیا گیا اور نہ انسانی نسل کے ساتھ اُس کی دشمنی پر اُسے پھانسی دی گئی بلکہ اُلٹا اس کو دنیا کا نجات دہندہ اور ایک نئے عہد کا پیغمبر مانا گیا اور ادھر بیچارے لامارک کو ایک کھوسٹھ نظر پرست

سمجھ کر زمانہ نے فراموش کر دیا"۔

اس واقعہ کی توجیہ برنارڈ شا اس طرح کرتا ہے :۔

"یہ عقیدہ کہ دنیا کا سارا کارخانہ ایک مطلق العنان خدا کی مرضی پر چل رہا ہے جس کا نہ کوئی اصول ہے اور نہ کوئی قاعدہ، جو نہ کسی آئین کا پابند ہے اور نہ کسی قانون سے آشنا، ہماری فکر و طبیعت پر اس قدر گراں تھا کہ ڈارون کا ہم نے پرزور خیر مقدم کیا۔ ڈارون کے مقابلہ میں لامارک سے جو بے اعتنائی برتی گئی اس کی وجہ یہ تھی کہ ڈارون کا نظریہ انتخاب طبیعی زیادہ عام فہم، زیادہ آسان اور حواس سے قریب تر ہے۔ اس کے برخلاف لامارک کا پیش کردہ نظریہ ارتقا سعی و عزیمت کا ایک پُراسرار فلسفہ ہے جو صرف اعلیٰ درجہ کی فکری تربیت کے بعد سمجھ میں آسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سعی و طلب اور عزم و کوشش کے نتائج روزمرہ زندگی میں ہمارے تجربہ میں آتے رہتے ہیں لیکن ان کی حقیقت پر غور کیا جائے تو فوراً مابعد الطبیعات کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس ہر کبوتر باز اور باغبان انتخاب طبیعی کا رمز آشنا ہے کیونکہ اسے انواع کی تبدیلیوں سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اور وہ خود پودوں اور پرندوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرنے کا تجربہ رکھتا ہے۔ ڈارون نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ ارتقا کی جو شکل میں نے پیش کی ہے وہی بس ایک ممکن شکل ہے۔ لیکن ہم اس نئے انکشاف کی ذہنی لذت میں ایسے مدہوش ہوئے ہیں کہ فوراً شیطان کے ہم سفر بن گئے۔ صرف سموئیل بٹلر Samuel Butler نے اس دہریت کے خلاف آواز بلند کی۔ اس نے لامارک کا جھنڈا گاڑ دیا اور ببانگ دہل اعلان کر دیا کہ ڈارون نے کائنات سے ذہن کو خارج کر دیا ہے۔ لیکن ڈارون کے سامنے اس کی کچھ پیش نہ گئی۔ ڈارونیت کا سیلاب آیا، اُسے خس و خاشاک کی طرح بہا لے گیا۔ تعلیم یافتہ طبقہ نے ذہن کی اس پامالی کو عین روشن خیالی تصور کیا۔ گویا کہ ڈارون کی دریافت کی حامل تھی کہ گویا دنیا کے تمام انسان ذہن و شعور اور فہم و ارادہ کی قوتوں سے محروم ہیں۔ تب ہی برٹش میوزیم کی تمام

کتابوں میں جینہ ہی لکھا ہوتا جو اب ہے۔ جس طرح کہ جنگل کے درخت فہم و شعور سے خالی ہیں لیکن اپنا مقررہ کام برابر کر رہے ہیں"۔

ڈارون نے اس قدر مقبولیت کیونکر حاصل کی اس کے اسباب کی توجیہ کرتے ہوئے شا لکھتا ہے :-

"ڈارون کے پیش کردہ نظریہ سے ہر وہ جماعت خوش ہوئی جو اپنی جداگانہ اغراض رکھتی تھی جنگ کے حامیوں سے لے کر اشتراکیت پسندوں اور سرمایہ داروں تک نے اس نظریہ کا خیر مقدم کیا۔ اشتراکیت کے حامیوں کو یہ نظریہ اس لیے بھی پسند آیا کہ اس میں ماحول کے اثرات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی تھی۔ اگر لامارک کے خیال کے مطابق لمبی گردن کی خواہش اور اس خواہش کی تکمیل کے لیے مخلصانہ سعی و عمل سے واقعتاً اونٹ کی گردن لمبی ہو سکتی ہے تو پھر انسان بھی اپنی سیرت اور کردار کو جن سانچوں میں چاہے ڈھال سکتا ہے۔ ڈارون نے ان سب خیالات کا صفایا کر دیا۔ اور انواع کے ارادوں اور خواہشات کو ماحول کی قوتوں کے سامنے عاجز و بے بس قرار دیا۔ سرمایہ دار طبقہ اس نظریہ کا اس لیے دلدادہ تھا کہ اس میں تنازع للبقاء اور بقائے اصلح کے تصور کو پیش کیا گیا تھا اور "بنی آدم اعضائے یکدیگر اند" کے اصول کو باطل ٹھیرایا گیا تھا۔ اس نظریہ کی رو سے کمزور کی شکست و بربادی اور طاقتور کی فتح مندی فطرت کا ایک ازلی قانون ہے۔ ہماری تاریخ میں کسی نظریہ کی اس قدر منظم تبلیغ اور حمایت کبھی نہیں کی گئی جتنی کہ اس عقیدے اور نظریہ کی کہ انسان کی تمدنی ترقی، معاشی خوشحالی اور اخلاقی نجات اس پر موقوف ہے کہ ظالم و مظلوم کی ابدی کشمکش کو علیٰ حالہ برقرار رہنے دیا جائے۔ اور کوئی جماعت یا فرد اس کشمکش کی شدت میں کمی نہ کرنے پائے"۔

نظریۂ ارتقاء کے متعلق اوپر جو بحث کی گئی ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد اور جماعتیں وہی نظریہ یا عقیدہ قبول کرتی ہیں جو ان کے میلانات و خواہشات اور ان کی رغبتوں اور

پسندیدگیوں سے قریب تر ہو۔ نظریہ ارتقا فی نفسہ صحیح ہو یا غلط لیکن مغربی ذہن میں اس کی وہی شکل سما سکی جو اہل مغرب کے جذبات اور اس زمانہ کی عام خواہشات کے مطابق تھی یہیں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انسانی نظریات و عقائد کی تعمیر میں عقل کا مرتبہ ثانوی ہے۔ انسان اپنے نظریات و عقائد کی صرف عقلی توجیہ کرتا ہے، مگر وہ کسی نظریے یا عقیدے کو اس لیے تسلیم نہیں کرتا کہ منطقی استدلال یا عقلی قوتیں وہاں تک اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ حقیقت حال یہ ہے کہ جو عقیدہ فرد یا جماعت کی خواہشات و جذبات کو اپیل کرتا ہے یا اس کے اغراض و مفاد کی تکمیل کے لیے سود مند ہوتا ہے بالآخر میدان اسی کے ہاتھ رہتا ہے۔ انسان کی عقل، اس کی طبیعت، اس کے رجحانات اور جذبات و خواہشات کی خادم ہے۔ اس لیے یہ خیال کرنا غلط ہے کہ انسان محض اپنی عقلی قوتوں کی مدد سے معاشرتی امور اور تمدنی معاملات میں صحیح نظریات و عقائد ترتیب دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اوپر کی بحث سے ثابت ہوتا ہے تمدن و معاشرت اور سیاست و معیشت کے دائرے میں انسانی عقائد و نظریات جماعتی میلانات، قومی مفاد و اغراض اور افراد قوم کے جذبات و خواہشات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اگر مارکس کے معاشی فلسفہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فلسفہ بھی اسی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے جس پر ڈارون نے نظریہ ارتقا کی عمارت کھڑی کی تھی۔ مارکس کے سارے نظریات اس عقیدہ پر مبنی ہیں کہ خارجی ماحول کی تبدیلیاں اور بالخصوص معاشی قوتیں، انسانی زندگی اور تمدن کے جملہ انقلابات اور ترقیوں کا سبب ہیں۔ اس بنیاد کو الگ کرنے کے ساتھ ہی مارکسیت کی پوری عمارت زمین پر آرہتی ہے۔ اگر لامارک کے نظریہ کے مطابق انسان کی اندرونی خواہشات اور اس کی سعی و عزیمت عمل ارتقا میں فیصلہ کن عنصر ہے تو پھر مارکس کا یہ نظریہ بھی غلط ہو جاتا ہے کہ انسانی تمدن معاشی حالات کا تابع ہے۔ اور معاشی تبدیلیاں تاریخ کے تمام انقلابات اور تغیرات کا واحد سبب ہیں۔ عقلی حیثیت سے دیکھا جائے تو کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ ڈارون کے نظریہ پر کیوں ایمان لایا

جائے اور لامارک کا نظریہ کیوں مسترد کر دیا جائے۔ کیا واقعتاً انسان اپنے ماحول کا ویسا ہی بے بس غلام ہے جیسا کہ مارکس نے ثابت کیا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اشتراکیت مذہب کے سر پر یہ الزام کیوں تھوپتی ہے کہ وہ انسانی ارادہ اور اختیار کی نفی کرتا ہے اور تقدیر کا اعتقاد پیدا کر کے انسان کی عملی قوتوں کو سلب کر لیتا ہے؟ حالانکہ خود اشتراکیت اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ انسان کا ارادہ اس کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتا ہے اور معاشی قوتوں کے عمل پر اس کا ارادہ موثر نہیں ہو سکتا۔ کیا یہ جبر Predestination کی تعلیم نہیں ہے؟ کیا یہ تقدیر پرستی کی ایک نئی اور زیادہ بھیانک شکل نہیں ہے؟ کیا اس سے انسان کا وہ شرف و امتیاز پامال نہیں ہو جاتا جو اسلام نے خلیفۃ اللہ فی الارض God's vicegerent on earth بنا کر اُسے عطا کیا ہے؟ دوسرے مذاہب کی تعلیم سے یہاں بحث نہیں لیکن اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ زمین و آسمان کی جملہ طاقتیں انسان کے لیے مسخر کی گئی ہیں اور اذنِ الٰہی کے تحت انسان کا ارادہ ان سب قوتوں پر غالب و موثر ہے۔ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (اور زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اُسے ہم نے تمھارے لیے مسخر کر دیا ہے) انسان اپنے ماحول اور کائنات کی خارجی قوتوں کا بے بس کھلونا نہیں ہے بلکہ زمین پر خدا کے خلیفہ کی حیثیت سے اس پر تصرف کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ وہ معاشی حالات اور معاشی تنظیم کا غلام نہیں ہے بلکہ خود اپنے معاشی نظام کی تشکیل و تعمیر پر قادر ہے۔ معاشی نظام کی ہیئت و فطرت خود اس کے اخلاقی اور مذہبی تصورات سے متعین ہوتی ہے۔

بات یہ ہے کہ مارکس کا معاشی فلسفہ بھی اس کے ماحول، اس کی ذہنی خصوصیات اور جماعتی جذبات و میلانات پر تعمیر ہوا تھا اور جہاں تک اس کی بنیاد کا تعلق ہے، عقل و استدلال سے اُسے کوئی واسطہ نہ تھا۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں تمدنی اور معاشرتی زندگی کی اساس و بنیاد کو عقلی موشگافیوں اور فکری قوتوں کے سپرد کر دینے کا نتیجہ ہمیشہ یہی ہوا ہے اور ہوتا رہے گا کہ وقتی جذبات اور عارضی میلانات و خواہشات فکر پر غالب آجائیں گے اور جو نظریہ بھی بالآخر قائم ہو گا وہ محض ان خواہشات و جذبات کا عکس

ہوگا۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ وہ دائرہ ہی نہیں ہے جس میں عقل و استدلال کے پائے چوبیں پر بھروسہ کیا جا سکے کیونکہ بقول مولانا روم:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

انسانی عقل کی انہی کمزوریوں کی بابت پروفیسر لاسکی Prof. Laski ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ہم اپنے شخصی تجربات کی چہار دیواری میں اس طرح محصور ہیں کہ غیر شعوری طور سے اپنی ذاتی بصیرت کو معیارِ حق قرار دیدیتے ہیں۔ سماجی انقلابات کی آدھی مصیبتیں ختم ہو جائیں اگر ہم اس یقین سے دست بردار ہونے کو تیار ہو جائیں کہ ہماری ذاتی رائے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی معاملات میں علت و معلول کی بابت سائنٹفک زاویۂ نگاہ حاصل کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا علمِ طبیعی میں اس کا حصول آسان ہے۔ کیونکہ اول الذکر کے متعلق ہماری رائے اور فیصلہ میں وہ سارے جذبات و تعصبات دخیل ہو جاتے ہیں جن سے نجات حاصل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ یہ جذبات و تعصبات اُن مفروضات اور اصول موضوعہ Postulates کے انتخاب میں ہماری نظر کو متاثر کرتے ہیں جن پر ہم اپنے تاریخ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ واقعات ہمیشہ ایک رنگین آئینہ پر منعکس ہو کر ہمارے ذہن میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ رنگین آئینہ ہمارا ماحول اور ہمارے تجربات کا ذخیرہ ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ طبیعات و کیمیا کے دائرے میں تو ہماری عقل ناطرفدار اور انصاف پسند رہتی ہے لیکن انسانی امور و معاملات میں اس ناطرفداری اور بے تعصبی کا دسواں حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔"

ایک اور مقام پر اسی موضوع کے متعلق پروفیسر صاحب موصوف لکھتے ہیں:۔

"عمرانی نظریات Social theories اُن مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں جو نظریہ ساز کے ذہنی تجربات اور اس کے انفرادی نقطۂ نظر سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ ہابس Hobbes کی پوری

تعمیر اس نظریہ پر قائم ہے کہ انسانی فطرت بُری ہے اور بُرائی کی جانب انسان کا یہ فطری میلان اُسی وقت روکا جا سکتا ہے جب ایک طاقتور اور مطلق العنان فرمانروا قیامِ امن کا ذمہ دار ہو۔ لاک کا نظریہ اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ انسانی فطرت صلاح آئینک ہے اور کوئی حکومت افراد کی خواہشات و جذبات سے اعراض نہیں کر سکتی۔ افلاطون سے لے کر آج تک جتنے مفکرین پیدا ہوئے ہیں اُن کی شخصی زندگی اور ماحول سے ہم جتنا زیادہ واقف ہوں گے اسی قدر آسانی کے ساتھ ہم اُن اسباب کو معلوم کر سکیں گے جنھوں نے ان اصول موضوعہ تک اُن کی رہنمائی کی جن پر ان کے نظریات قائم ہیں۔ یہ مفروضات اور اصولِ موضوعہ بالآخر اس سوال کے جواب پر موقوف ہوتے ہیں کہ عمرانی زندگی کن بنیادی اصول پر تعمیر ہو۔ اور اس زندگی کی ہیئت معنوی کیا ہو۔ تمدنی زندگی کی بابت جتنے نظریات قائم کیے جاتے ہیں وہ آخر کار اسی ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہوتے ہیں"۔

"ہر عمرانی نظریہ معاشرتی خرابیوں اور تمدنی امراض کے علاج کا ایک نسخہ ہے جسمانی امراض میں علاج کا دار و مدار تمام تر مرض کی نوعیت پر ہوتا ہے اور مریض یا طبیب کی مرضی کو اس میں ذرا بھی دخل نہیں ہوتا۔ لیکن معاشرتی اور تمدنی امراض میں مریض اور طبیب یعنی مملکت اور شہری دونوں کی مرضی تشخیص مرض اور علاج کا ایک ضروری عنصر ہے۔ ان امراض میں علاج اُسی وقت کامیاب ہوتا ہے جب مریض یعنی عوام الناس ہر نوبت پر معالج اور اس کے طریقِ علاج کو خوشی سے گوارا کر لیں لیکن ان کی خوشی اور رضامندی بھی بالآخر اس بات پر موقوف ہوتی ہے کہ وہ سوسائٹی کی بنیاد کن اصولوں پر استوار کرنا چاہتے ہیں اور سوسائٹی کے آخری مقصد و منتہا کی بابت کیا رائے رکھتے ہیں"۔

پروفیسر لاسکی کا خیال صحیح ہے۔ انسان کے ہر تمدنی، معاشی اور سیاسی مسئلہ کی تہ میں یہی سوال پوشیدہ ہوتا ہے کہ انسانی تعلقات کی بنیاد کیا ہونی چاہیے اور انسانی تمدن کن بنیادوں پر تعمیر ہونا

چاہیے۔ لیکن اس ضروری اور فیصلہ کن سوال کا جواب کس طرح دیا جائے؟ عقل کے متعلق تو یہ معلوم ہو گیا کہ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل ہیں اس کی رہنمائی پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ لا محالہ اگر ہم اس بنیادی مسئلہ کا قابلِ اطمینان فیصلہ چاہتے ہیں تو ہمیں کسی دوسرے ماخذ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

اوپر کی بحث پر صرف اتنا اضافہ کر دینا اور ضروری معلوم ہوتا ہے کہ معاشرتی اور عمرانی مسائل کا صحیح حل اُسی وقت ممکن ہے جب انسانی "عقلِ کل" کے فہم و ادراک پر قادر ہو جائے۔ یہ سوال کہ سوسائٹی کن بنیادوں پر قائم ہونی چاہیے اور اس کی ہیئتِ معنوی کیا ہونی چاہیے عقلِ استدلالی یا عقلِ جزئی سے حل نہیں ہو سکتا۔ اس کا تعلق کل کے فہم و تعقل سے ہے۔ لیکن انسانی ذہن نے آج تک جتنے علوم پیدا کیے ہیں وہ سب زندگی یا کائنات کے کسی خاص پہلو یا جزو کی تحلیل و تفتیش کرتے ہیں۔ وہ ذہن کہاں سے لایا جائے جو ان تمام علوم کے نتائج کو باہم مربوط کر کے اُن کی ترکیب و تالیف سے کل کے فہم و تصور تک رسائی حاصل کرے؟ جب تک یہ کلی ذہن وجود میں نہ آئے اس سوال کا جواب کس طرح دیا جا سکتا ہے کہ سوسائٹی کی صحیح بنیاد کیا ہے اور اس کے اساسی اصول کیا ہونے چاہییں؟

اگر انسانی عقل کی کوتاہیوں اور خامیوں سے قطع نظر کر کے اس ضروری مسئلہ کو عقل کے سپرد کر بھی دیا جائے تب بھی اس مشکل کا کیا حل ہے کہ تمدنی امور اور انسانی معاملات میں ہر شخص ایک ذاتی نقطۂ نظر رکھتا ہے اور اپنی فکری صلاحیت، رسائی فہم اور معیارِ عقل کے اعتبار سے دوسروں سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بنیادی امور کی نسبت کوئی مفکر دوسرے سے متفق نہیں ہو سکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ معاملاتِ تمدن اور عمرانی مسائل میں کس کی عقل معیارِ صداقت قرار دی جائے؟ زید، بکر یا عمر کی عقل؟ برنارڈ شا کی عقل؟ پروفیسر لاسکی کی عقل؟ ایچ جی ویلز کی عقل؟ جیسا کہ پروفیسر لاسکی نے خود ثابت کیا ہے، ہر مفکر کے نظریات اس کے ذاتی تجربات اور اس کی ذہنی خصوصیات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ

ہر شخص کی ذہنی خصوصیات جدا ہوتی ہیں۔ کوئی دو انسان بھی ایسے تلاش نہیں کیے جا سکتے جن کے
تجربات بالکل یکساں ہوں۔ اسی لیے تمدن کے بنیادی مسائل اور معاشرتی زندگی کے اصولِ اولیہ
first principles
کے باب میں مفکرین کبھی ایک نقطہ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ان امور کی بابت
ہر مفکر اپنا الگ نظریہ رکھتا ہے جس کی وجہ سے میدانِ فکر میں مختلف اور اکثر اوقات متضاد نظریات باہم گر
حریفانہ کشمکش میں مبتلا رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر نظریہ کے تھوڑے بہت حامی پیدا
ہو جاتے ہیں جو دوسرے نظریوں کے مخالف بھی ہوتے ہیں اور پھر ان گروہوں کے درمیان آپس
میں کشاکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس طرح تمدنی زندگی متضاد نظریات و عقائد کا اکھاڑا بن جاتی ہے۔
پھر چونکہ یہ اختلاف و تصادم بنیادی امور کی بابت ہوتا ہے اس لیے جو کشمکش اس کے نتیجہ میں رونما
ہوتی ہے وہ انتہائی شدید، مہلک اور تمدن کی بقا کے لیے خطرناک ہوتی ہے۔ ہر نظریہ کے معتقدین
ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ ہر جماعت مخالف جماعتوں کے استیصال پر آمادہ رہتی ہے۔ کیونکہ یہ لڑائی
جزوی یا تفصیلی امور پر نہیں بلکہ بنیادی مقاصد کے لیے ہوتی ہے اور ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ تمدن کی بقا اور
انسانیت کی فلاح اسی کی کامیابی اور فتح کے ساتھ وابستہ ہے۔

یورپ نے جب سے عقل کی فرمانروائی تسلیم کی اور مذہب کو خیرباد کہا اس وقت سے آج
تک وہاں تمدن کی اساس و بنیاد کے متعلق اتفاقِ رائے نہ پیدا ہو سکا۔ یہ باہمی اختلافات اگر ضمنی مسائل
اور تفصیلی امور کے متعلق ہوتے تو اس قدر خرابی کے باعث نہ ہوتے، لیکن یہ تو اساسی امور کے متعلق تھے
اس لیے زندگی اور معاشرت کے امن و چین کو یہ برباد کرتے رہے۔ ہر زمانہ میں نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں
جنھوں نے مروجہ نظامِ تمدن کی بنیادوں کو توڑ کر ایک نئی اساس پر سوسائٹی تعمیر کرنے کی کوشش
کی اور ابھی یہ کوشش کامیاب نہ ہو سکی تھی کہ کوئی نئی تحریک پیدا ہو گئی جس نے پہلی تحریک کی کوششوں
پر پانی پھیر دیا۔ یورپ کے تمام انقلابات کا واحد سبب یہ تھا کہ وہاں معاشرت و تمدن کی اساس

و بنیاد کے متعلق کبھی ایک گروہ دوسرے سے متفق نہیں ہوسکا اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں جب تک سوسائٹی اور تمدن کے اہم اور اصولی مسائل عقل کی وساطت سے حل کیے جائیں گے اس قسم کے اختلافات اور تنازعات بالکل ناگزیر ہیں۔ یورپ میں پہلے مذہب کے خلاف ایک فکری بغاوت پیدا ہوئی جس نے مروجہ نظام تمدن کو برباد کر کے ایک نیا عقلی اور جمہوری تمدن تعمیر کیا۔ انقلاب فرانس کی خونریزیاں اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھیں جمہوریت اور عقلیت کے آغوش عاطفت میں سرمایہ داری پھلی پھولی۔ اس کے ردّ عمل سے اشتراکیت پیدا ہوئی جس نے بالآخر روس میں ایک نئے نظام کی تعمیر کی۔ اشتراکیت اور جمہوریت نے فاشیت اور آمرانہ نظام کو پیدا کیا جس نے ایک نئی تنظیم کی بنیاد رکھی اور دنیا کو پھر انقلاب کی خونریزیوں سے رُو در رُو کر دیا۔ غرضکہ مغرب کا کوئی نظام بھی ایک مختصر عرصہ سے زیادہ استحکام نہ حاصل کر سکا اور ہر سو دو سو برس کے بعد ایک نیا انقلابی ہیجان پیدا ہوتا رہا۔

یہ یاد رہے کہ انقلاب کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے بلکہ سوسائٹی کے امراض کی علامت ہے۔ یہ جو ہر طرف انقلاب زندہ باد کی صدائیں بلند ہو رہی ہیں یہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ سوسائٹی میں کوئی ایسا مہلک مرض پرورش پا رہا ہے جس کو دور کرنے اور جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی ضرورت ہے۔ کسی تندرست سماج میں انقلاب کی روح حلول نہیں کر سکتی۔ اگر تمدن کا جسم اور اس کی روح صحیح و تنومند ہو تو اس میں تغیرات ہو سکتے ہیں، ارتقاء ہو سکتا ہے لیکن انقلاب نہیں ہو سکتا کیونکہ انقلاب اپنی فطرت و حقیقت کے اعتبار سے ارتقاء کا دشمن ہے تمدنی زندگی اس وقت تک ارتقاء کی حقیقت سے ناآشنا رہے گی جب تک اسے انقلابی قوتوں کے تخریبی ہیجان سے محفوظ نہ کر دیا جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب تمدن کی بنیاد، اس کے مقاصد و نصب العین، اور اس کے اصولی مسائل متفق علیہ ہوں۔ ہر انقلاب اقدار Values کی پوری بساط کو الٹ دیتا ہے اور ان تمام کوششوں پر پانی پھیر دیتا ہے جو سوسائٹی کی تعمیر میں انقلاب سے پہلے صرف کی گئی تھیں۔ کیونکہ انقلاب سراسر تخریب ہے، اس کا مزاج تعمیر سے

ناآشنا ہے۔ تمدنی اور سیاسی انقلابات کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی خاندان کے افراد ایک زمانہ کی لگاتار محنت و کوشش کے بعد اپنے لیے ایک مکان تعمیر کریں لیکن جب تعمیر مکمل ہو جائے اور مکان کی آسائشوں سے لذت اندوز ہونے کا وقت آئے تو افرادِ خاندان میں اختلاف اور پھوٹ پڑ جائے اور وہ باہم گرمکان کی بنیاد اور اس کی وضع و ہیئت پر جھگڑنے لگیں اور ایک دوسرے کی مخالفت میں اتنے بڑھ جائیں کہ بالآخر مکان کو مسمار کر دینا پڑے اور ایک نئی تعمیر کی بنیاد رکھی جائے۔ اگر یہی جھگڑا مکان کے کسی خاص حصہ کی بابت یا اس کے رنگ روغن اور طاق و رواق کے متعلق ہو تو معاملہ بہت آسانی سے طے ہو جائے اور پوری تعمیر کو ڈھا دینے کا سوال ہی نہ پیدا ہو۔ لیکن چونکہ یہ جھگڑا بنیاد کے متعلق ہے اس لیے تعمیر کی شکست و ریخت کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ یہی حال اُس تمدن کا ہے جس کے مقاصد و غایات اور اصول و بنیاد کی بابت افراد کے مابین اتفاقِ رائے نہ ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس اتفاقِ رائے کے حصول کی کیا صورت ہے؟ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ مقصد صرف دو صورتوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ مملکت کے درو بست اور حکومت و اقتدار کے مرکز پر ایک ایسی جماعت قابض ہو جائے جو بالکل ہم عقیدہ ہو، یعنی جس کے ارکان تمدنی زندگی کے اصول و مقاصد پر متفق ہوں۔ پھر یہ جماعت طاقت کے زور اور جبر و تشدد کی قوت سے اپنے عقائد جملہ افرادِ مملکت پر مسلط کر دے اور اس طرح اختلاف کی تمام راہیں بند ہو جائیں۔ یہ طریقہ ایک مختصر سی مدت کے لیے تو کامیاب ہو سکتا ہے، لیکن چونکہ اس کی بنیاد جبر و تشدد پر ہوگی اس لیے بہت جلد ایک مخالف انقلاب حکمراں جماعت سے اس کا اثر و اقتدار واثر چھین لے گا اور پھر وہی افراتفری پیدا ہو جائے گی جو پہلے تھی۔ لیکن اگر یہ صورتِ حال واقع نہ ہو تب بھی اس طریق کار سے اختلافات کو مٹایا نہیں جا سکتا صرف ان کے اظہار کو روکا جا سکتا ہے۔ پھر جبر و تشدد کے ذریعہ سے جو عقائد دوسروں پر مسلط کیے جاتے ہیں اُن میں ایمان و یقین کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی اور ذہن پر اُن کی گرفت اس قدر ڈھیلی ہوتی

ہے کہ معمولی سا واقعہ ایسے عقائد کی بنیادیں متزلزل کر سکتا ہے۔ اس طریق کار کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ با اقتدار جماعت جن نظریات و عقائد کی تبلیغ کرنا چاہتی ہے ان کی صحت و صداقت کا یقین پیدا کرنے کے لیے جبر و تشدد کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ تعلیم یافتہ طبقہ اور خصوصاً وہ طبقہ جس میں آزاد فکر کی صلاحیت ہے اپنے ہی جیسے انسانوں کے نظریات و عقائد پر کس طرح ایمان لا سکتا ہے بالخصوص جبکہ ان عقائد کے لیے کوئی شافی ثبوت یا محکم دلیل نہ موجود ہو؟ یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں آمری نظام اپنے پسند کردہ عقائد و نظریات کی تبلیغ کیلیے جبر و طاقت کا استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن اس نظام کے بانی اپنے دل میں اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ خواہ عقوبت کے خوف و نتائج کے ڈر سے لوگ ان کے پیش کردہ عقائد کا اقرار زبان سے کر لیں مگر ان کے دل ان پر مطمئن نہیں ہیں اور جونہی کہ خارج سے اُن پر دباؤ کم ہوا وہ پھر اپنے سابقہ عقائد پر واپس آ جائیں گے۔

دوسری صورت الہامی ہدایات کا طریقہ ہے۔ جو لوگ الہامی ہدایت پر ایمان لاتے ہیں انھیں اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ جن اصول اور عقائد کی طرف انھیں دعوت دی گئی ہے وہ کسی انسان کے ساختہ و پرداختہ نہیں ہیں بلکہ اُن کا صدور ایک ایسی ذات سے ہوا ہے جو ہمہ تن حق و صداقت ہے جس کی عقل کائنات کے ہر گوشہ پر حاوی اور جس کی بیں آنکھ زمین و آسمان کی ہر شے کو محیط ہے جب تک یہ یقین نہ پیدا ہو جائے کوئی شخص دعوتِ ایمان کو صداقت کے ساتھ قبول نہیں کر سکتا۔ اور نہ الہامی ہدایت اور مذہبی قوانین کے سامنے تسلیم و رضا کا سر جُھکا سکتا ہے۔ اس طرح جن اصولوں اور جن مقاصد و غایات کو وہ قبول کرتا ہے وہ اس کی آزاد مرضی اور غیر پابند قوتِ فیصلہ پر مبنی اور جبر و تشدد سے پاک ہوتے ہیں۔ پھر چونکہ ان مقاصد اور اصولوں پر وہ یہ سمجھ کر ایمان لاتا ہے کہ یہ خدا کی طرف سے ہیں اس لیے اس کا کوئی امکان ہی نہیں پیدا ہو سکتا کہ وہ کبھی اُن سے اختلاف کرے۔ کیونکہ ان بنیادی اُمور سے اختلاف کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ الہامی ہدایت سے منکر ہو گیا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اس سوسائیٹی سے خارج ہو جاتا ہے جس کا وہ اس بنا پر رکن ہوا تھا کہ اُس نے اُن اصول و مقاصد کو بلا ردّ و

قدح تسلیم کر لیا تھا جن پر مذکورہ سوسائیٹی تعمیر ہوئی ہے۔

ایسی سوسائیٹی ایک بڑھنے گھٹنے والی جماعت ہوتی ہے جس میں وہ لوگ داخل ہوتے رہتے ہیں جنھیں اس کے بنیادی مقاصد، اصولوں اور طریق کار سے اتفاق ہے، اور جس میں سے وہ لوگ خارج ہو جاتے ہیں جنھیں کسی وجہ سے مسلمہ عقائد اور متفقہ اصول و مقاصد سے اختلاف پیدا ہو گیا ہو۔ اس طرح یہ سوسائیٹی بنیادی امور اور مقاصد و غایات کی بابت اختلافِ رائے سے ہر وقت پاک رہتی ہے۔ البتہ جزدیات و فروعات اور تفصیلات پر اصولوں کے عملی انطباق کی بابت سوسائیٹی کے افراد ایک دوسرے سے اختلافِ رائے کر سکتے ہیں اور اس قسم کے مسائل پر انھیں فکر و اجتہاد کی مکمل آزادی رہتی ہے۔ اس طرح عقل و فکر کی وہ قوتیں جو بنیادی امور اور مقاصد پر اتفاقِ رائے نہ ہونے کی صورت میں لاطائل موشگافیوں اور غیر ضروری بحث و جدال میں صرف ہو جاتیں تمدن کے عملی اغراض کی تکمیل میں لگ جاتی ہیں۔ مجرد تصورات و افکار، مابعد الطبیعاتی مباحث، مختصر یہ کہ جملہ ذہنی تعیشات جن کی عملی قدر و قیمت کم اور مضرات زیادہ ہیں ایسے معاشرہ میں پرورش نہیں پا سکتے کیونکہ ان سب کی راہیں بالکل بند ہو جاتی ہیں۔ جہاں معاشرہ کی غایت، زندگی کے مقاصد اور عمل کے اصول طے شدہ ہوں اور افراد نے بحث و نظر کی کاوشوں سے الگ ہو کر ان کے سامنے تسلیم و رضا کا سر جھکا دیا ہو وہاں مابعد الطبیعیات کے دقائق اور سیاسی فلسفہ کے رموز و اسرار کیونکر معرضِ بحث میں آ سکتے ہیں اور ان کی بنا پر مخالفتوں، عداوتوں اور گروہ بندیوں کا سلسلہ کیسے شروع ہو سکتا ہے۔

بنیادی اصولوں اور مقاصد و نصب العین کے باب میں اتفاقِ رائے کا حصول صرف تمدن ہی کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ کوئی سیاسی نظام بھی اپنا وجود ایک مختصر عرصے سے زیادہ قائم نہیں رکھ سکتا اگر افرادِ مملکت کے مابین عقائد کی کچھ نہ کچھ یکسانیت اور اصول و مقاصد کا تھوڑا بہت اشتراک نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قانون سازی اور تشریع Legislation مملکت کا ایک ضروری وظیفہ Function ہے جس سے وہ اپنے وجود کا تحفظ کرتی ہے۔ لیکن قانون سازی اپنے مقصد میں اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہے

جب کہ وہ مقاصد کی یک جہتی اور عقائد کی یکسانیت پر مبنی ہو۔ قانون ساز جماعت اور قوانین کی اطاعت کرنے والے افراد مملکت کے درمیان اگر بنیادی اصولوں اور مقاصد کا اختلاف ہے تو قانون بالکل بے معنی رہے گا۔ پروفیسر لاسکی اپنی کتاب Liberty in the Modern State میں اسی نکتہ پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"قانون کے مقاصد اور افراد کے مقاصد میں کچھ نہ کچھ ہم آہنگی ضروری ہے۔ قانون جس تجربہ پر مبنی ہو اُسے افراد کے عام تجربہ کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ اگر فرد کی راہ عمل قانون کی ہدایت کے خلاف ہو گی تو نتیجۃً وہ سزا کا مستوجب ہو گا۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے قوانین عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار پر مبنی ہوں۔"

عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار قانون کس طرح حاصل کر سکتا ہے اگر خود عوام الناس کے درمیان عقائد و افکار کی ایک خلیج حائل ہو، یا عوام الناس اور قانون ساز جماعت کے مابین خیالات و نظریات کا کوئی گہرا اختلاف موجود ہو۔ قانون کی فطرت پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ فرد کی آزادیٔ عمل کو محدود کرتا اور اس پر پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اس لیے جب تک افراد کو یہ یقین نہ ہو کہ جو قیود اور پابندیاں قانون کے ذریعہ اُن پر عائد کی جا رہی ہیں وہ اُن کی بھلائی اور بہتری کے لیے ہیں وہ قانون کی اطاعت پر اپنی خوشی سے کیونکر راضی ہو سکتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک سوسائٹی میں خیر و شر کا ایک عام معیار اور اجتماعی فلاح کا ایک خاص نظریہ پہلے ہی سے مسلّم نہ ہو کوئی قانون افراد کی عام رضامندی حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ اور بات ہے کہ لوگ جبر و تشدد کے خوف سے اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہوں۔ ہر قانونی امتناع کسی ایسے عمل سے افراد کو روکنا چاہتا ہے جو قانون ساز جماعت کی نظر میں بُرا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر قانونی حکم اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ جس بات کے لیے افراد کو حکم دیا جا رہا ہے وہ اُن کے حق میں مفید اور اچھی ہے۔ لہٰذا صبر و شکر کا ایک مشترک تصور اور اجتماعی فلاح کا ایک متفق علیہ نظریہ

مملکت اور تشریح کے لیے شرط اولین ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی مملکت اپنے افراد کو عمل کی غیر محدود آزادی نہیں دے سکتی۔ کیونکہ غیر محدود آزادی نراج پر ختم ہو گی اور نراج وجود مملکت کی نفی ہے۔ اسی طرح مملکت اپنے افراد کے ان مقاصد و عزائم کو بھی گوارا نہیں کر سکتی جو اس کے مقصدِ وجود سے متصادم ہوتے ہوں۔ مثلاً ایک قومی حکومت جو خالص دنیوی اصولوں پر قائم ہو کسی ایسی جماعت کا وجود نہیں برداشت کر سکتی جس کا مقصد یہ ہو کہ قومی حکومت کی جگہ مذہبی حکومت Theocracy قائم کی جائے۔ کوئی مملکت یہ نہیں دیکھ سکتی کہ اس کے افراد کسی ایسی وفاداری Allegiance سے وابستہ ہو جائیں جو اُن کے لیے مملکت کی وفاداری سے بالاتر اور اہم تر ہو۔ لیکن افراد اپنی کامل وفاداریاں اُسی صورت میں مملکت کو سونپ سکتے ہیں جب اُن کے مقاصد اور مملکت کے مقاصد ایک ہوں۔ مقاصد کی ایسی یک جہتی اور ہم آہنگی موجودہ زمانہ میں اور بھی زیادہ ضروری ہو گئی ہے کیونکہ مملکت کا دائرہ اثر بتدریج بڑھتا چلا جا رہا ہے اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ اب ایسا باقی نہیں رہا ہے جو اس کی رسائی اور اقتدار سے خارج ہو۔ انیسویں صدی میں مملکت کی یہ حالت نہ تھی۔ لارڈ ملبورن Lord Melbourne نے ایک وقت کہا تھا کہ مملکت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن قائم رکھے اور لوگوں کو ان کے معاہدات کی پابندی پر مجبور کرے۔ مگر اس وقت سے آج تک مملکت کا دائرۂ عمل روز بروز وسعت پذیر ہوتا رہا ہے یہاں تک کہ آج وہ پوری تمدنی زندگی پر حاوی ہے اور انسانی اعمال کی کوئی شاخ نہیں ہے جس پر اس کی نگرانی نہ قائم ہو۔ اس لیے موجودہ زمانہ میں قانون صرف قیام امن اور معاہدات کی پابندی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ زندگی اور اعمال کی تمام شاخوں کا احاطہ کرنے پر مجبور ہے۔ ان حالات میں افراد اور مملکت کے مقاصد میں ہم آہنگی اور بھی زیادہ ضروری ہے ورنہ ہر ہر قدم پر فرد اور قانون کا تصادم شروع ہو جائے گا۔

اس ہم آہنگی کے حصول کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ فرد کے اغراض و مقاصد کو مملکت کے مقاصد میں

بالکل ضم کردیا جائے، یعنی فرد کا مقصدِ زندگی صرف مملکت کی اغراض کا حصول اور اس کے قوانین و ہدایات کی کامل اطاعت ہو۔ فرد کے حقوق یکسر نابود کردیے جائیں اور اسے صرف اُن فرائض کا ذمہ دار قرار دیا جائے جو مملکت کی جانب سے اس پر عائد کیے جائیں۔ یہی مملکت کا تصوری نظریہ Idealistic theory of State کہلاتا ہے جس پر موجودہ دور کی کلّیت پسند مملکتیں Totalitarian States تعمیر ہوئی ہیں۔ اس نظریہ کا سب سے بڑا حامی ہیگل تھا جس نے اپنی غیر معمولی قوتِ استدلال سے اس کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کیا۔ ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ ہر نظام اپنے اجزاء کے مجموعہ سے زائد ایک زائد وجود رکھتا ہے یعنی کوئی نظام صرف اپنے اجزاء کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے زائد اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک قومی مملکت محض افرادِ قوم کے مجموعہ سے عبارت نہیں ہے، بلکہ اس مجموعہ سے مافوق ایک مستقل اور جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ مملکت ایک ایسا زندہ عضویہ ہے جس کے اغراض و ضروریات افرادِ مملکت کی زندگی اور ان کے اغراض و ضروریات کے مجموعہ سے ایک ماوراء حقیقت رکھتے ہیں۔ افراد کی آزادیاں اُس کُل Whole کی آزادی سے ماخوذ ہوتی ہیں جس کا نام "مملکت" ہے۔ اس سے الگ ہو کر فرد کی آزادی بالکل بے معنی ہے۔ اس لیے فرد کی آزادی کو جماعت یا مملکت کی آزادی میں گم ہو جانا چاہیے۔ ہم اپنی ذات اور اپنے نفس کے اغراض کے لیے نہیں بلکہ جماعت یا مملکت کے اغراض کی خاطر آزاد ہیں۔ مملکت بھی ہماری بے معنی آزادی کو بامعنی بناتی ہے۔ فرد کی شخصیت مملکت کی کلّی شخصیت کا ایک جزوی مظہر ہے۔ یہ شخصیت اُسی صورت میں ارتقاء کے مدارج طے کر سکتی ہے جب کہ وہ اُس کلّی شخصیت سے جس کی وہ مظہر ہے، زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی پیدا کرے۔ جتنا زیادہ ہم مملکت کی خدمت و اطاعت میں سرگرم رہیں گے اسی قدر زیادہ ہم اپنے مقصدِ وجود سے قریب تر ہوتے جائیں گے اور اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکیں گے۔ مملکت اس لحاظ سے ہماری ذات کا بلند ترین نقطہ ہے کہ وہ ہمارے غلط اور گمراہ کن مقاصد سے بری اور ہماری ادنیٰ خواہشات سے پاک ہے۔ لیکن ہمارے صحیح مقاصد اور ہماری اعلیٰ خواہشات اس کی ذات میں مرتکز ہیں اس لیے مملکت کی اطاعت خود ہمارے نفس کے اعلیٰ اصولوں کی اطاعت ہے اور اس سے بغاوت خود اپنی ذات کے اعلیٰ ترین جزء سے بغاوت ہے۔ مملکت کے قوانین کی

تعمیل کرکے ہم اپنی ذات کے اعلیٰ اغراض کو پورا اور اپنی شخصیت کو درجہ بدرجہ مکمل کرتے ہیں۔ ہماری سچی آزادی اس میں ہے کہ ہم مملکت کے احکام بجالائیں۔ اور اپنے ذاتی مقاصد کو مملکت کے مقاصد پر قربان کردیں کیونکہ مملکت ہی وہ قوت ہے جو ہماری ذات اور شخصیت کا تحفظ کرتی ہے۔ بغیر اس کے نہ ہم ہوں گے اور نہ ہمارے مقاصد۔

یہ ہے مملکت کے تصوری نظریہ کا ایک اجمالی خاکہ۔ اس نظریہ کی رو سے مملکت کے مقابلہ میں فرد کوئی حقوق نہیں رکھتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اپنے فرائض پورے کرے اور ارباب اقتدار کے احکام بجا لائے۔ مملکت کی کامل اطاعت ہی میں اس کی نجات ہے، اور شخصیت کا کمال اسی طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ یہاں پر فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ افراد کے ذہن میں یہ یقین کیسے پیدا کیا جائے کہ مملکت کا ہر قانون اور اس کا ہر امر و نہی اس کی شخصیت کی تکمیل اور اس کی فلاح و مسرت کے حصول کا مقصد پنہاں رکھتا ہے؟

اس یقین کے پیدا ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ہم مملکت کو ہر خطا سے پاک اور ہر عیب سے بری تصور کریں، یعنی اُسے خدائی صفات سے متصف کرنے پر مائل ہوں۔ مگر یہ اس لیے ناممکن ہے کہ ہمارا روزمرہ کا تجربہ اس کے خلاف ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسے چند انسان جن کے نقائص اور عیوب ہم پر عیاں ہیں، مملکت کے اعمال اور اس کی سرگرمیوں کا رُخ متعین کرتے ہیں۔ اور مملکت اپنی پالیسی میں بالکل اسی طرح غلطیوں کا ارتکاب کرتی ہے جس طرح معمولی انسان غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں ہمیں اس کا بھی تجربہ ہوتا ہے کہ مملکت ایسے قوانین بھی بناتی ہے جو مفید ہونے کی جگہ مضرت رساں ثابت ہوتے ہیں اور اس لیے منسوخ کردیے جاتے ہیں۔

اس نظریہ کی ایک اور کمزوری یہ ہے کہ اس میں انسان کی شخصیت کو مملکت کی ذات میں بالکل گم کردیا گیا ہے۔ اور اعمال و عقائد کی یکسانیت میں اس قدر غلو برتا گیا ہے کہ انسان کی ذات اور اس کے اعمال کے لیے کوئی ایسا دائرہ باقی نہیں رہتا جہاں اس کا ارادہ آزاد ہو۔ حالانکہ آزادیٔ عمل کے بغیر (بشرطیکہ یہ آزادی

چند مقررہ حدود کے اندر ہو) انسانی شخصیت نشو ونما سے محروم رہ جاتی ہے۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور اہم مسئلہ یہی ہے کہ شخصیت کے ارتقاء کے لیے آزادی عمل اور آزادی فکر کے مواقع بھی ہوں، اور اصول ومقاصد پر اتفاق رائے بھی ہو تاکہ یہ آزادی افکار واعمال میں نراجی کیفیت نہ پیدا کرنے پائے۔ جو نظام ان دو اضداد کے مابین توازن قائم نہیں کرسکتا وہ حقیقی کامیابی سے محروم رہے گا۔

قطع نظر اس امر کے ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ افراد اور مملکت کے باہمی اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لیے وہ قوت کہاں سے آئے جو حَکَم Arbiter کا کام دے، اور جس کے فیصلہ کو دونوں فریق بخوشی تسلیم کرلیں؛ یہ تو ناممکن ہے کہ فرد اور مملکت میں کبھی کوئی اختلاف یا نزاع پیدا نہ ہو۔ تصوری مملکت میں جب کبھی فرد اور مملکت کے مابین کوئی نزاع واقع ہوتی ہے تو اس جھگڑے کا ایک فریق (یعنی مملکت) خود ہی حَکَم بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حَکَم کے یکطرفہ فیصلوں سے دوسرا فریق یعنی فرد کبھی مطمئن نہیں ہوسکتا۔ پھر چونکہ مملکت مادّی طاقت سے مسلح ہے اس لیے وہ اپنے فیصلوں کو بجبر منوائے گی اور افراد بادلِ ناخواستہ اس فیصلوں کی اطاعت پر مجبور ہوں گے۔ حالانکہ وہ خود اس نزاع میں ایک فریق کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مملکت کے ساتھ افراد کی وفاداری کا جذبہ کمزور ہوجائے گا جو بالآخر اس کے ضعف وانتشار پر مُنتج ہوگا۔

لیکن یہ دشواری صرف تصوری مملکت ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ جمہوری مملکت پر بھی اسی طرح حاوی ہے۔ یہاں بھی کوئی غیر جانبدار حَکَم باہمی اختلافات وتنازعات کا تصفیہ نہیں کرسکتا۔ جمہوری نظام میں معاملات کا تصفیہ افراد کی اکثریت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لیے اگر کسی امر کی نسبت اختلاف رائے پیدا ہوجائے تو اس کا تصفیہ اکثریت کی عددی طاقت سے کیا جاتا ہے۔ یعنی یہاں بھی دو فریقوں میں سے ایک فریق خود حَکَم بن بیٹھتا ہے۔ اقلیت کو ہمیشہ چار وناچار اکثریت کے فیصلوں پر تسلیم ورضا کا سر جھکا دینا پڑتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ اقلیت اکثریت کے مقابلہ میں تعداد کے لحاظ سے بہت کم ہو۔

بلکہ اگر افراد کا ۵۱ فی صدی حصہ ایک رائے رکھتا ہو اور ۴۹ فی صدی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہوں تو یہ مختصر اکثریت بھی اقلیت کو دبانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اس صورتِ حال سے دو امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ اقلیت اُس حَکَم کا فیصلہ ماننے سے انکار کر دے جو خود ایک فریق ہے۔ اس صورت میں اکثریت و اقلیت کی آویزش انقلاب، اور خانہ جنگی پیدا کر سکتی ہے جس سے معاشرتی نظم درہم برہم ہو جائیگا دوسری صورت یہ ہے کہ اقلیت کو عددی اکثریت کے سامنے سرنگوں ہو جانا پڑے اور وہ اس کا فیصلہ ماننے پر مجبور ہو۔ لیکن یہ حق کی فتح نہیں طاقت کی فتح ہو گی اور اس کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا کہ اکثریت اپنی عددی طاقت کے باوجود برسرِ حق ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اکثریت کا فیصلہ بہر صورت صحیح ہو۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں تمدنی امور اور انسانی معاملات میں صحت و صداقت کا حصول یوں بھی بہت دشوار ہے اور ایسے نظام میں تو اس کا امکان بہت ہی کم ہے جہاں عوام کے جذبات و خواہشات اور اُن کی فکری رسائی پر معاملات کے تصفیہ کا دار و مدار ہو۔

اس بحث سے ایک نتیجہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ جب تک افراد کے باہمی تنازعات اور مملکت اور فرد کے اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لیے کوئی حَکَم نہ موجود ہو اس وقت تک معاشرہ یا مملکت میں استحکام پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس حَکَم میں ایک خصوصیت کا پایا جانا بیحد ضروری ہے جس کے بغیر اس کا وجود بے معنی ہے اور وہ یہ ہے کہ فریقین یعنی افراد اور مملکت، یا خود افراد کی مختلف جماعتیں اور پارٹیاں اس کے عدل و انصاف اور غیر جانبداری پر مطمئن ہوں۔ نیز اس کی اصابتِ رائے اور صحتِ فکر ان سب کے نزدیک اتنی مسلّم ہو کہ وہ اس کے فیصلوں میں غلطی یا خطا کے امکان کا تصور بھی نہ کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کی تکمیل کسی ایک انسان یا انسانوں کی کسی جماعت سے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی صحیح الرائے کیوں نہ ہو غلطی اور خطا سے بری نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً جبکہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہمارے سابقہ استدلال کے مطابق انسان کے شخصی امیال و عواطف، اس کا انفرادی نقطۂ نظر جو خود اسی کے ذاتی تجربات پر مبنی ہوتا

ہے، اور اس کی ذہنی خصوصیات اس کی رائے یا فیصلہ کی تشکیل میں دخیل ہوتے ہیں۔ جماعت کے فیصلوں پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی انسان ہو یا جماعت اس کے فیصلہ کی صحت سے بآسانی انکار کیا جا سکتا ہے۔

ان سب پہلوؤں پر غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا ناگزیر ہے کہ ان شرائط کی تکمیل صرف وہی ذات کر سکتی ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق ہو کیونکہ انسانی جذبات و خواہشات، اور انسانی تعصبات اور جنبہ داریوں سے صرف ایسی ہی ذات پاک ہو سکتی ہے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس مملکت کی اساس الہامی ہدایت اور الہامی قوانین و ضوابط پر نہ ہو وہ انسانیت کی فلاح، معاشرہ کے استحکام، اور تمدنی امن و عافیت کی موجب نہیں ہو سکتی۔ الہامی ضابطہ حیات اور دستور عمل ہی وہ حَکَم ہے جسے ایک مرتبہ تسلیم کر لینے کے بعد انسان اپنے اختلافات اور نزاعوں میں اس سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کا ماخذ ایک فوق الانسان ہستی کا ارادہ ہے اور اس کا صدور ایک ایسی ذات کی طرف سے ہوتا ہے جو خطا اور لغزش سے پاک ہے۔ جس مملکت کے افراد الہامی قوانین پر اپنی معاشرتی زندگی کی بنیاد رکھتے ہیں اس کے اندر اختلافات کبھی اس حد تک نہیں بڑھ سکتے کہ وہ پورے معاشرتی اور سیاسی نظام کو خطرہ میں ڈال دیں۔ کیونکہ ایسی سوسائٹی میں افراد کی مختلف جماعتوں میں یا افراد اور مملکت میں کوئی نزاع واقع ہو جائے تو ایک غیر جانبدار حَکَم یعنی الہامی دستور ان کا تصفیہ کرنے کے لیے موجود ہے۔ پھر چونکہ اس سوسائٹی کے افراد اس میں داخل ہی اس بنا پر ہوئے ہیں کہ الہامی دستور کو اپنی زندگی اور معاملات میں رہنما بنائیں اس لیے اس دستور کی جانب سے ان کے مسائل اور اختلافات کا جو بھی تصفیہ ہوگا وہ اسے بخوشی قبول کریں گے۔ ایسا سماج انقلاب کی شورشوں سے محفوظ رہے گا۔ افراد اپنے شخصی اغراض و مفاد کے لیے کتنی ہی خونریزیاں کریں لیکن معاشرہ کی بنیاد میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

دراصل مملکتی زندگی کی دونوں صورتوں میں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے جو دقت پیش آتی ہے وہ

یہ ہے کہ اصولِ استناد اور اصولِ اجتہاد میں کس طرح مصالحت پیدا کی جائے۔ جمہوریت صرف اصولِ اجتہاد پر زور دیتی ہے۔ آمریت اور کلیت پسند مملکت صرف اصولِ استناد کو صحیح تسلیم کرتی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں اصول اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں اور کسی ایک میں غلو برتنے سے دوسرا مجروح ہو جاتا ہے۔ اگر انسانی فکر کو غیر محدود آزادی عطا کی جاتی ہے تو تمدنی زندگی کی بنیاد اور اس کے مقصد و نصب العین پر کبھی اتفاقِ رائے نہیں ہو سکتا، اور افراد متضاد نظریات رکھنے والے گروہوں میں بٹ جاتے ہیں جس میں سے ہر گروہ سیاسی میدان میں دوسرے گروہوں کا رقیب اور دشمن ہوتا ہے۔ اس طرح سے اعمال و عقائد کی وہ یکسانیت کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جو قانون کے موثر وجود کی شرط ہے۔ اس قسم کی بے قید آزادی کے خطرات سے ہم تفصیل اوپر بحث کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ تمدنی امور اور انسانی معاملات میں محض عقلی بنیادوں پر کوئی صحیح فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عقل جذبات کی تابع، خواہشات کی غلام، تعصبات کی اسیر اور انفرادی تجربات میں محصور ہوتی ہے۔ دوسری طرف اگر صرف اصولِ استناد پر زور دیا جائے اور اصولِ اجتہاد کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان کے فکری ارتقاء کی راہیں بالکل مسدود ہو جاتی ہیں اور اس کی حیثیت صرف ایک مشین کے پرزے کی رہ جاتی ہے کہ اُسے جو کچھ سمجھا دیا گیا اُس نے بلا رد و قدح قبول کر لیا۔ اصولِ استناد میں غلو برتنا انسان کی ذہنی موت ہے۔ جو مملکت محض اصولِ استناد پر قائم ہو اس میں صرف غلام پیدا ہو سکتے ہیں۔ مغربی تمدن ان دونوں اصولوں کے مابین کبھی مصالحت پیدا نہ کر سکا۔ اور ہمیشہ کسی نہ کسی اصول میں غلو کرتا رہا۔ کیتھولک تسلط کے عہد میں اصولِ استناد کا زور تھا۔ جس شخص نے ذرا بھی آزادی سے کام لے کر رائج الوقت مذہبی قوانین یا عقائد کے خلاف آواز نکالی اسے طاقت کے زور سے بالکل دبا دیا گیا۔ اجتہادِ رائے اور آزادیٔ فکر کے لیے اس سوسائٹی میں کوئی گنجائش نہ تھی۔ بالآخر عقلیت پرستوں نے اس ظالمانہ اصول کے خلاف اعلانِ جہاد کیا اور بادشاہوں کی مدد سے، جو صرف اپنے اغراض کے لیے ان کا ساتھ دے رہے تھے، انھوں نے کیتھولک تسلط پر ایسی ضرب لگائی کہ پھر

وہ پنپ نہ سکا۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی کامیابی دراصل اصولِ اجتہاد کی کامیابی تھی۔ کیونکہ پروٹسٹنٹ فرقے کا اصول ہی یہ تھا کہ الہامی کتب اور الہامی قوانین کی بابت انسان اپنی آزادیِ فکر اور آزادیِ رائے استعمال کر سکتا ہے۔ اس لیے پروٹسٹنٹ مذہب کی فتح دراصل انفرادی حقوق اور انفرادی آزادی کی فتح تھی۔ اس کے بعد جو دور آیا اس میں انفرادیت بطور ایک سیاسی اور مذہبی اصول کے مغربی تمدن پر حاوی ہو گئی اور یورپ عقل و فکر کی بے قید آزادی کا میدانِ کارزار بن گیا جہاں متضاد نظریات و عقائد ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا تھے۔ انسان کی عقلی آزادی اسے ہر وادی میں بھٹکاتی پھرتی تھی۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کی کوئی منزل متعین نہ تھی۔ اور مغربی افکار کا پورا قافلہ کبھی اس راہ پر اور کبھی اُس راہ پر گھومتا پھرتا تھا

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

اس آزادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تمدن کی بنیادیں ہلنے لگیں۔ ہر شخص کی عقل آزاد ہو گئی کہ اسے جتنا چاہے گمراہ کرے اور کوئی قوت نہ رہی جو اسے غلط راستوں سے روک کر منزلِ مقصود تک پہنچائے۔ لیکن یہ بے قید آزادی بھی بالآخر اپنا قدرتی ردِّعمل پیدا کر کے رہی۔ کلیت پسند مملکتیں وجود میں آنے لگیں۔ آمریت کا دور دورہ شروع ہوا۔ اور ایک ایسی سوسائٹی کی بنیاد رکھی گئی جس میں عقل و فکر کی آزادی کو محدود نہیں بلکہ مفلوج کر دیا گیا اور ساتھ ساتھ اعلان کیا گیا کہ عوام الناس فکرِ صحیح کی صلاحیت سے محروم ہیں، اُن کے لیے غیر ممکن ہے کہ وہ کسی مسئلہ پر صحیح رائے قائم کر سکیں، اُنھیں مملکت کی کامل اطاعت کرنی چاہیے اور آنکھ بند کر کے اپنے رہنماؤں کی ہدایت قبول کر لینی چاہیے۔ اُنھیں کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اُن رہنماؤں کے اعمال و افعال پر تنقید یا نکتہ چینی کریں، مملکت پرستی اُن کا مذہب اور رہنماؤں کی تقلید و اطاعت اُن کا مسلک ہے۔ موجودہ جنگ دراصل انہی دو اصولوں کی جنگ ہے یعنی اصولِ استناد جس کے

نمائندے ہٹلر اور مسولینی ہیں، اور اصولِ اجتہاد جس کی نمائندگی جمہوریتیں کر رہی ہیں۔ اگر اس جنگ میں اصولِ استناد کے نمائندوں کو کامیابی ہوگئی تو تاریکی اور وحشت کا ایک ویسا ہی دَور پھر شروع ہو گا جس کا تجربہ نشاۃِ ثانیہ کی تحریک سے قبل یورپ میں کیا جا چکا ہے۔ یہ دَور اُس گمراہی، کج فکری، حماقت، بےعنانی، بہیمانہ نفس پروری اور حیوانی انفرادیت سے کسی طرح بہتر نہ ہوگا جس کی نمائندگی اِس وقت اصولِ اجتہاد کے حامی کر رہے ہیں۔ انسانیت کی سعادت دوسرے تمام شعبوں کی طرح یہاں بھی عدل اور توازن کے دامن سے بندھی ہوئی ہے، اور جب تک کوئی ایسا نظام نہ اختیار کیا جائے جس میں اصولِ استناد کے ساتھ اصولِ اجتہاد کی بھی رعایت رکھی گئی ہو اور افکار و اعمال کی بےقیدی کا سدّباب کرنے کے ساتھ جائز حدود میں فکر و عمل کی آزادی بھی دی گئی ہو اس وقت تک انسانیت کا قافلہ اسی طرح بھٹکتا رہے گا۔

---

# باب ہشتم

## اسلامی نظام میں قانون سازی اور فکر ورائے کی آزادی

گذشتہ باب میں ہم بتا چکے ہیں کہ انسانوں کا بنایا ہوا کوئی نظام خواہ وہ جمہوری ہو یا اشتراکی ہو یا آمریت پر مبنی ہو، افراد کے باہمی اختلافات اور تمدن کے نزاعی مسائل کا کوئی قطعی اور یقینی حل نہیں رکھتا اور نہ وہ معاشرتی اور سیاسی زندگی کی بنیاد و اساس پر افراد کے مابین اتفاقِ رائے پیدا کر سکتا ہے۔ جس نظام کی بنیاد انسانی ارادہ و عقل پر استوار کی جائے گی اُسے انسان اپنی عقل اور اپنے ارادہ سے ہٹا بھی سکتا ہے کیونکہ اس کے پس پشت انسان سے ماوراء اور کوئی طاقت و ارادہ نہیں ہے جس کا یقین واعتقاد افراد کو ان کے تمام اختلافات کے باوصف کسی ایک نقطہ یا مرکز پر جمع کر سکے اور جمع رکھ سکے۔ یہاں یہ سوال قدرتاً پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا اس طرح ایک نظام کو مٹا کر دوسرے نظامات قائم کرنا اور تخریب و تعمیر کے اس سلسلہ کو جاری رکھنا آخر کس بنا پر مذموم ٹھیرایا جا سکتا ہے اور اُسے ایک غیر فطری اور مضرت رساں عمل کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ مگر ہم اس کا جواب پہلے ہی گذشتہ صفحات میں دے چکے ہیں۔ انقلاب اپنی حقیقت کے اعتبار سے ارتقاء کا مخالف اور دشمن ہے۔ جو سوسائیٹی اپنے آپ کو انقلابات سے محفوظ نہیں رکھ سکتی وہ حقیقی ترقی سے ناآشنا اور ارتقائی عمل کے فوائد سے محروم رہے گی۔ کیونکہ انقلاب اُن تمام قیمتوں Values کو ضائع کر دیتا ہے جو مدتوں کی لگاتار محنت و کوشش سے کسی سوسائٹی میں نشوونما پاتی ہیں۔ انقلاب کسی مسئلہ کو حل نہیں کرتا، کسی دشواری کو رفع نہیں کرتا، کسی نزاع کا تصفیہ نہیں کرتا، بلکہ صرف پرانے مسائل کی جگہ نئے مسائل، پرانی دشواریوں کی جگہ نئی دشواریاں، اور پرانے جھگڑوں کی جگہ نئے جھگڑے پیدا کر دیتا ہے۔ انقلاب ظالموں کو مظلوم اور مظلوموں کو ظالم بنا دیتا ہے۔ مگر ظلم کو بہرحال اپنی جگہ اسی طرح باقی رکھتا ہے۔ کوئی انقلاب آج تک معاشرہ میں ہمواری اور توازن

نہیں پیدا کرسکا۔ ہاں انقلابات کے باعث بلندی اور پستی، حکمرانی اور محکومی، خواجگی اور غلامی نے اپنا مقام ضرور بدلا ہے اور ایک دوسری جگہ ضرور لے لی ہے۔ اس لیے انسانیت کی نجات و سعادت صرف اسی معاشرہ میں ممکن ہے جو انقلاب کی آفتوں سے محفوظ ہو اور جس میں زمانہ اور وقت کی تبدیلیوں کے لحاظ سے مناسب اور متناسب تغیر و تبدل ہوتا رہے۔ جہاں بنیادی اختلافات اور متضاد نظریات و افکار کی معرکہ آرائیوں کو ایسے حَکَم یا جج کے سپرد کیا جاسکے جس کی معدلت و بصیرت پر ہر فریق کو اعتماد ہو اور جس کے فیصلوں کے سامنے فریقین برضا و رغبت اطاعت کا سر جھکا دیں۔

اسلامی نظام ایک ایسا ہی معاشرہ وجود میں لاتا ہے جس میں متذکرہ بالا خصوصیات بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ اپنی بنیاد اور مرکزی عقائد و افکار کے اعتبار سے وہ ایک اٹل نظام ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ لیکن تفصیلی امور، ضمنی مسائل اور اصولوں کے عملی انطباق کے لحاظ سے وہ ایک لچک بھی رکھتا ہے جس کے باعث زمانہ کے مقتضیات اور وقت کی ضروریات کے ساتھ اُسے مطابقت دی جاسکتی ہے۔ چونکہ اسلامی نظام ایک الہامی نظام ہے اور اس کی بنیاد قرآن حکیم اور اسوۂ رسول پر ہے جس کے متعلق تمام مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ وہ خدا کی طرف سے انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے بھیجا گیا ہے، اس لیے انسانی اختلافات اور تمدن و معاشرت کی نزاعوں میں مسلمان قرآن اور اسوۂ رسول کو حَکَم یا جج تسلیم کرتے ہیں اور اس کا جو بھی فیصلہ ہو اُسے خوشی سے قبول کرتے ہیں[1]۔ خود قرآن حکیم نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اسلامی معاشرہ میں کوئی شخص داخل

Practical application

[1] قرآن حکیم نے اپنے معجزانہ اور بلیغ انداز میں اسلام اور مسلمانوں کی مملکتی زندگی کے لیے ایک ایسا واضح اور معین اصول پیش کیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان آپس میں، نیز عامۃ المسلمین اور ان کے حکمرانوں کے مابین کبھی کوئی بنیادی اختلاف پیدا ہو تو اس سے فساد و خونریزی اور باہمی نزاع و پیکار کا امکان کبھی رونما نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ مغرب کی معاشی زندگی اور حیات اجتماعی کا خاصہ رہا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۷۴ پر)

نہیں ہو سکتا جب تک وہ قرآن کی ہدایت اور رسول کے ارشادات کو اپنے تمام اختلافات اور مسائل کے لیے قول فیصل نہ تسلیم کرلے۔ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (تیرے رب کی قسم وہ لوگ ہرگز مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کے دلوں میں یہ کیفیت نہ پیدا ہو جائے کہ اُن کے درمیان جو اختلافات ہوں اُن میں تجھے فیصلہ کرنے والا مان لیں اور پھر جو فیصلہ بھی تو کرے اُس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ بے چون وچرا تسلیم کرلیں) ایک اور جگہ فرمایا ہے إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (ہم نے یہ کتاب تیری طرف اس لیے نازل کی ہے کہ اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کی نزاعوں کا تصفیہ کرے) ایک دوسرے مقام پر رسول کو حکم دیا جاتا ہے وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ (اور ہم نے جو کچھ تجھ پر نازل کیا ہے اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کے درمیان فیصلہ کر اور ان کی خواہشات پر نہ چل)

اس لیے جہاں تک معاشرہ کی اساس و بنیاد اور اس کے مرکزی تخیلات کا تعلق ہے اسلامی معاشرہ کے افراد میں باہم اختلافِ رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس معاشرہ میں بنیادی اصول و مقاصد کی بابت کامل اتفاقِ رائے رہتا ہے۔ خدا کی ذات و صفات، کائنات اور انسان سے اس کے تعلق کی نوعیت، سیاسی اقتدار Sovereignty کی حقیقت اور اس کا اصلی مستقر، حکمرانوں کی ذمہ داریاں، اُن کے اقتدار کے حدود، افراد کے حقوق و فرائض اور ان کی ذمہ داریاں، ان سب کی بابت قرآن و سنت کا فیصلہ اتنا صریح اور محکم ہے کہ اب مسلمانوں میں ان کے متعلق بجز ضمنی اور ہلکے اختلافات کے کوئی اصولی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۳) چنانچہ ارشاد ہوتا ہے أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (اللہ اور اس کے رسول (قرآن و سنت) نیز اولی الامر کی اطاعت کرو۔ لیکن اگر تم میں آپس میں یا تم میں اور تمھارے اولی الامر میں کوئی اختلاف پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔)

اور بنیادی نزاع نہیں پیدا ہو سکتی۔ اسلامی معاشرہ میں جہاں اس نوع کا کوئی اختلاف رونما ہوتا ہے وہیں مسلمان اس غیر جانبدار حَکم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور چونکہ اس حَکم کی بابت ان کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے اس لیے اس کے فیصلہ کو ہر فریق بخوشی قبول کر لیتا ہے۔ وہ لوگ بھی جو صرف ظاہری مسلمان ہیں اور دل میں یقین نہیں رکھتے ہیں کہ قرآن اور سنت اُن کے معاملات و مسائل میں حَکم ہے اس کے اظہار کی جرأت نہیں رکھتے، کیونکہ اگر وہ زبان سے اپنی قلبی کیفیت کا اظہار کریں تو معاً وہ اسلامی معاشرہ کی رکنیت سے خارج ہو جاتے ہیں۔ قرآن حکیم نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ (اور جو لوگ اللہ کی اتاری ہوئی کتاب سے اپنے معاملات و مسائل کا تصفیہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں)

اسی طرح اسلام نے کائنات میں انسان کی حیثیت اور اس کے مرتبہ کو بھی ٹھیک طور سے متعین کر دیا ہے اور اُسے زمین پر خدا کا خلیفہ بنا کر اُن تمام نزاعوں اور اختلافات کا دروازہ بند کر دیا ہے جو حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ Sovereignty کی بابت افراد معاشرہ کے مابین پیدا ہو سکتے ہیں۔ قرآن نے صاف کہہ دیا ہے کہ انسان یا انسانوں کی کوئی جماعت حاکمیت کی مدعی نہیں ہو سکتی (اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ "حکومت تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے") کیونکہ انسان زمین پر خدا کا خلیفہ ہے اور اپنے تمام اعمال میں خدا کے نزدیک جوابدہ Answerable اور ذمہ دار ہے۔ حاکمیت اور فرمانروائی بالکلیہ خدا کی ذات میں مرکوز ہے۔ نہ جمہور مالک الملک ہو سکتے ہیں نہ امراء و سلاطین اور نہ افراد کی منتخب کردہ کوئی مجلس Parliament۔ انسان کو جو اختیارات حاصل ہیں اُن کی حیثیت مفوضہ اختیارات Delegated powers کی ہے۔ باقی اصل اختیار و اقتدار تو صرف اللہ کے لیے ہے۔ انسانی حکمرانوں کا کام یہ ہے کہ وہ خدا کی بھیجی ہوئی شریعت اور اس کے بنائے ہوئے قوانین کو دنیا میں نافذ کریں انھیں خود قانون سازی Legislation کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ سب کچھ اتنے صاف اور کھلے لفظوں

میں بیان کر دیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان اس سے انکار نہیں کر سکتا۔

پھر اسلامی معاشرہ کی غایت اور اس کے افراد کے مقصدِ حیات اور نصب العین زندگی کو بھی واضح کر دیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنی زندگی کو اور کسی مقصد کا تابع نہ بنائیں اور کسی دوسرے نصب العین پر اپنی قوتیں ضائع نہ کرنے پائیں۔ چنانچہ ارشاد ہوا ہے کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (تم بہترین اُمت ہو جسے لوگوں کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ تم انھیں نیکی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو) بحیثیت ایک جماعت کے مسلمانوں کا نصب العین یہ ہے کہ وہ دنیا میں قوانینِ الٰہی کا سکہ چلائیں، نیکی اور اچھائی کو غالب کریں اور بُرائی جہاں کہیں نظر آئے اُسے مٹا دیں۔ اس تصریح کے بعد اسلامی معاشرہ اور کسی مقصد یا نصب العین کے حصول کو اپنی غایتِ زندگی نہیں بنا سکتا، اور نہ افراد میں اِس امر کے متعلق کوئی نزاع یا تفرقہ پیدا ہو سکتا ہے کہ معاشرہ کی غایت اور جماعت کا نصب العین کیا ہونا چاہیے۔

بنیادی امور و مسائل کی بابت یہ کلی اتفاق اور مقاصد و طریقِ کار کی یکجہتی قانون سازی کی اُن مشکلات کو آسان کر دیتی ہے جن کی طرف پروفیسر لاسکی نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ قانون کو عام تجربہ اور جمہور کی زیادہ سے زیادہ رضامندی پر مبنی ہونا چاہیے۔ اسلامی نظام میں قانون کا ماخذ عام رائے یا کسی خاص طبقہ اور جماعت کے اغراض و مفاد نہیں ہیں، اس لیے اس نظام میں قوانین کی بابت مختلف اغراض رکھنے والے طبقوں یا مختلف تصورات و خیالات Ideologies رکھنے والی جماعتوں کے مابین کشمکش نہیں پیدا ہو سکتی۔ کیونکہ قانون کا ماخذ یہاں تمام تر قرآن و سنت ہے جس کے احکام و ہدایات اور جس کے متعین کردہ اصولِ کار او مقاصد جملہ افرادِ معاشرہ کو یکساں تسلیم ہیں خواہ وہ کسی طبقہ یا گروہ سے تعلق رکھتے ہوں۔ اسلامی نظام میں قانون کا پہلا ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔ جن امور کی بابت قرآن نے صاف و صریح احکام دے دیے ہیں اُن کی نسبت اور کوئی قانون نہیں بنایا جا سکتا، اِلّا یہ کہ کسی ایسے حکم کے

تحت ضمنی قوانین وضوابط مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئے ایسی صورت میں احادیث وسنت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور اس کی روشنی میں یہ قوانین وضوابط مرتب کیے جائیں گے۔ اسی طرح جہاں کسی معاملہ کی بابت قرآن ساکت ہو اور اس سے کوئی ہدایت نہ ملتی ہو وہاں سنتِ رسول یا صحابۂ کرام کے متفقہ تعامل سے مدد لی جائے گی ان حدود کے اندر اسلام نے عقل کی مداخلت کو بالکل رد کر دیا ہے اور کسی انسان کو یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اس دائرے میں اپنی عقلی موشگافیوں سے فکر وعمل کا انتشار پیدا کرے۔ جب کسی معاملہ میں قرآن وسنت کی صاف وصریح ہدایت موجود ہو تو یہ قطعاً ناجائز ہے کہ اس ہدایت کو چھوڑ کر افراد اپنی عقل وفہم کی رہنمائی قبول کریں۔

**اسلامی نظام میں عقل کا مقام**

لیکن اسلامی نظام نے اصولِ اجتہاد کی مناسب رعایت بھی ملحوظ رکھی ہے اور انسان کو موقع دیا ہے کہ وہ متذکرہ بالا حدود سے باہر اپنی عقل وفہم کو کام میں لائے۔ جہاں کسی صورتِ حال کی نسبت قرآن وسنت دونوں ساکت ہوں وہاں اسلامی معاشرہ کے ان افراد کو عقل واستدلال کے استعمال کا حق عطا کیا گیا ہے جو اپنی فکری صلاحیتوں اور علم وفضل کی وسعت کے اعتبار سے اس حق کا صحیح استعمال کر سکتے ہیں۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب یمن کا والی مقرر کیا گیا اور وہ روانگی کے لیے تیار ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سوال کیا کہ تم معاملات کا تصفیہ کس طرح کرو گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ قرآن کی رو سے۔ آنحضرت نے پھر پوچھا کہ اگر قرآن میں کسی معاملہ کی بابت کوئی ہدایت نہ مل سکے تو پھر کیا کرو گے؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس صورت میں سنتِ رسول پر عمل کروں گا۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اگر میری سنت میں بھی معاملہ زیر بحث کے متعلق کوئی ہدایت نہ ہو؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں میں خود اپنی عقل وفہم سے کام لوں گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جواب سے بہت مسرور ہوئے اور اظہار پسندیدگی فرمایا۔

لیکن فکر واجتہاد کی یہ آزادی غیر مشروط اور بے قید نہیں ہے بلکہ کچھ قیود اور تحدیدات رکھتی ہے۔ کیونکہ اگر بنیادی امور ومسائل اور اساسی اصولوں کو طے کرنے کے بعد انسانی عقل کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جاتا تو اندیشہ یہ تھا کہ ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کا رشتہ اس اساس وبنیاد سے منقطع ہو جاتا جس پر یہ قوانین وضوابط مبنی

ہیں اور ایسی صورت میں اسلامی احکام و قوانین ایک بے ربط مجموعہ کی صورت اختیار کر لیتے جس کی اصل و اساس اور فروع و تفصیلات کے مابین کوئی موافقت نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کی ترتیب اور اصولوں کے عملی انطباق میں بھی اجتہاد اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس عمل میں اصل کی سپرٹ ہاتھ سے نہ جانے پائے، یعنی ایسا اجتہاد جو اسلام کی روح اور قرآن و سنت کے بنیادی اصول و احکامات سے معارض ہو جائز نہیں ہے۔ اسی غرض سے یہ قید لگا دی گئی ہے کہ اجتہاد صرف وہ لوگ کر سکتے ہیں جو اپنے علم و اطلاع، اپنی اصابتِ رائے اور فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے اس کے اہل ہوں، قرآن و سنت پر جو قانون کا ماخذ و اساس ہے ایمان راسخ اور یقینِ کامل رکھتے ہوں، اور متقی و متبع شریعت ہوں۔

اسلامی نظام میں فکر و اجتہاد کی آزادی نے بالعموم تین صورتیں اختیار کی ہیں، جنھیں علی الترتیب اجماع، قیاس اور استحسان سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ درحقیقت فکری اجتہاد کے تین بڑے اصول ہیں جنھیں اسلامی فکر نے زمانہ کے تبدیل پذیر مطالبات کو پورا کرنے کے لیے ترتیب دیا ہے۔

**اجماع** اجماع سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کے متعلق قرآن و سنت میں کوئی تصریح نہ ہو، یا قرآن و سنت کا کوئی اصول مسئلۂ زیر بحث پر منطبق تو ہوتا ہو لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہو، تو ایسی صورت میں مسلمان علماء اور مجتہدین کا سوادِ اعظم جس رائے اور فیصلہ پر پہنچے اسلامی معاشرہ کے جملہ افراد اس فیصلہ کو قبول کر لیتے ہیں اور اس طرح ایک متنازع فیہ مسئلہ متفق علیہ ہو جاتا ہے۔ آئندہ اگر حالات اس امر کے مقتضی ہوں کہ اس اجماع پر نظرِ ثانی کی جائے اور مسئلۂ زیر بحث کا از سرِ نو تصفیہ کیا جائے تو ایسا کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ لفظِ اجماع سے اکثر وہ لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں جو مغربی افکار سے متاثر اور اسلام کی روح سے نابلد ہیں۔ اجماع سے مراد یہ نہیں ہے کہ افرادِ معاشرہ کی اکثریت جس رائے، فیصلہ یا قانون پر چاہے عمل شروع کر دے یا اپنی زندگی کے لیے جو ضابطۂ عمل مفید سمجھے اسے اختیار کر لے۔ اجماع کے معنی یہ بھی نہیں ہیں کہ انتخابات ہوں اور پھر منتخبہ نمائندے کسی مجلسِ قانون ساز یا پارلیمنٹ میں جمع ہوں اور رائے شماری کی بنا پر اکثریت جو قانون چاہے

وضع کرے۔ اجماع کے لیے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اُسے قانون کی اصل واساس یعنی قرآن وسنت پر مبنی ہونا چاہیے۔ دوئم اجماع میں صرف اُن لوگوں کی رائے کو وزن حاصل ہوتا ہے جو باعتبار علم وفضل اور صلاحیتِ فکر اس کے اہل ہوں۔ کالج کا ہر ڈگری یافتہ اور دیوبند وندوہ کا ہر فاضل یہ حق نہیں رکھتا ہے کہ وہ اجماع میں اپنا وزن کسی طرف ڈال سکے۔ تعلیم یافتہ طبقوں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ مجتہدین اور اہلِ فکر کی رائے پر اعتماد کریں۔ البتہ اگر وہ شکوک وشبہات میں مبتلا ہوں تو وہ یہ مطالبہ کرسکتے ہیں کہ علماء ان کے شکوک رفع کردیں اور مضبوط دلائل سے ان کی تشفی کریں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس تحدید سے آزادیِ رائے کا اصول باطل نہیں ہوتا کیونکہ علماء کا گروہ کوئی پنڈتوں اور برہمنوں کا پیدائشی گروہ نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شخص جو کتاب وسنت کا علم اور دین میں بصیرت رکھتا ہو اس گروہ میں شامل ہوسکتا ہے۔ اجتہاد کے لیے صرف صلاحیتِ فکر، وسعتِ علم اور دین کی حقیقی روح سے واقفیت ضروری ہے اور یہ آخری جزو سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کے بغیر علم کی وسعت اور فکر کی صلاحیت بھی بے سود ہے۔

**قیاس** قیاس سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے کسی حکم کو جو کسی خاص امر سے متعلق ہو کسی دوسرے امر پر منطبق کیا جائے بشرطیکہ ان دونوں امور کے مابین کوئی علت مشترک ہو۔ اس طرح جب دو امور میں کوئی مشابہت پائی جائے اور ان میں سے کسی ایک کی نسبت شریعت کا کوئی حکم موجود ہو تو دوسرے کے متعلق بھی یہ مان لیا جاتا ہے کہ اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں کی علت مشترک ہے۔ ابتداءً قیاس کے اصول باقاعدہ مدوّن نہ تھے مگر قیاس سے کام ضرور لیا جاتا تھا، کیونکہ بہت سے معاملات ایسے پیش آتے تھے جن کی نسبت شریعت کا کوئی حکم موجود نہ ہوتا تھا، ایسی صورت میں چارہ کار یہی تھا کہ اگر معاملۂ زیرِ بحث اور کسی حکمِ شریعت کے مابین کوئی وجہ اشتراک ہوتی تو اس حکم کو معاملۂ مذکور پر بھی چسپاں کردیا جاتا۔ اس طرح آزادیِ رائے اور اجتہاد کے اس طریقہ سے برابر کام لیا جا رہا تھا لیکن قیاس ورائے کے نام سے اس چیز کے اصول نہ تو منضبط تھے اور نہ مسلّم۔ پھر جب اسلامی مملکت کی توسیع کے ساتھ مسلمان قاضیوں کو عراق وفلسطین اور شام وغیرہ میں، جہاں کے حالات عرب سے مختلف

تھے، نئے نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑا جن کے متعلق قرآن و سنت میں صریح احکام نہ تھے، تو انھیں قیاس کے اصول مقرر کر کے ان کے مطابق اجتہاد اور آزادیٔ فکر سے کام لینا پڑا۔ مکہ اور مدینہ کے فقیہوں نے ابتدا میں اس کی پرزور مخالفت کی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُن حالات سے ناواقف تھے جن میں عراق و شام کے مسلمان فقیہوں کو کام کرنا پڑ رہا تھا۔ اس طرح اہل حدیث (یعنی وہ لوگ جو حدیث و سنت اور قرآن کے ماسوا قانون میں اور کسی عنصر کا اضافہ ناپسند کرتے تھے) اور اہل الرائے کے مابین یہ بحث مابہ النزاع رہی یہاں تک کہ بالآخر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اپنے زبردست دلائل سے اس طریقہ کو ایسا ثابت و مبرہن کیا کہ امت کے ایک کثیر حصہ کو اسے تسلیم کیے بغیر چارہ نہ رہا۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو قیاس کی مخالفت کر کے خود اہل حدیث اپنے مقصد کو مجروح کر رہے تھے۔ کیونکہ جب فقہی استنباط میں فقہی قیاس کا قاعدہ تسلیم نہیں کیا گیا تھا اور اس کے اصول و شرائط متعین نہ ہوئے تھے اس وقت بھی شخصی رائے کا استعمال بہرحال ناگزیر تھا۔ بے شمار ایسے مسائل رونما ہوتے تھے جن کے متعلق قرآن و سنت ساکت تھے۔ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ شخصی رائے کو کام میں لا کر معاملات کا تصفیہ کیا جائے۔ مگر اس وقت ہر فقیہ کے لیے آزادی تھی کہ جس طرح چاہے قیاس سے کام لے مگر حضرت امام ابو حنیفہ نے قیاس کے اصول و قواعد مقرر کر کے اس آزادی کو محدود کر دیا۔ اس طرح فقہاء مجبور ہو گئے کہ وہ قواعد اور اصولوں کے مطابق قیاس سے کام لیں۔ ان اصولوں میں سے چند درج ذیل کیے جاتے ہیں:-

(۱) جس حکم کو اس کے اصلی محل سے وسعت دے کر دوسرے مماثل امور پر منطبق کیا جائے اس کے متعلق یہ باور کرنے کی وجہ نہ موجود ہونی چاہیے کہ قرآن و سنت نے اسے بالارادہ اصل تک محدود رکھا ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چار سے زائد بیویوں کی اجازت دی گئی تھی لیکن اس اجازت سے یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ دوسرے مسلمانوں کو بھی چار سے زائد بیویاں کرنے کی اجازت ہے کیونکہ قرآن میں بہ صراحت موجود ہے کہ مذکورہ اجازت صرف رسول کے لیے ہے۔

(۲) یہ کہ اصل کے متعلق شریعت کا حکم خود اصول قیاس کے معارض نہ ہو مثلاً نماز میں رکوع و سجود کی نسبت یہ

سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ ان کی تعداد ہر رکعت میں علی الترتیب ایک اور دو کیوں رکھی گئی ہے۔ چونکہ اصل کی علت معلوم نہیں ہے اس لیے یہ حکم اصول قیاس کے تحت نہیں آسکتا اور نہ اس پر قیاس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

(۳) وہ حکم جسے وسعت دے کر اصل سے فرع پر منطبق کیا جائے قرآن وسنت میں موجود ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ بجائے خود قیاس پر مبنی ہو اور پھر اسے اصل قرار دے کر اس سے فروع مستنبط کرنے شروع کر دیے جائیں۔

(۴) فرع پر جو حکم لگایا جائے وہ بالکل وہی ہو جو اصل کا حکم ہے، یعنی اصل کے حکم کو فرع پر منطبق کرنے میں اس کی حقیقت نہ بدلی جائے۔

(۵) جس فرع پر کوئی حکم شریعت منطبق کیا جارہا ہو خود اس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نص (حکم صریح) نہ موجود ہو۔

**استحسان** استحسان سے مراد یہ ہے کہ قیاس سے جو رائے قائم ہوتی ہو اسے ترک کر کے اس کی جگہ ایسی رائے اختیار کی جائے جس کی موافقت میں زیادہ مضبوط شہادت موجود ہو۔ قیاس کو ترک کرنے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، مثلاً قرآن وسنت، یا اجماع یا ضرورت سے ایسی شہادت حاصل ہو جائے جس سے خلافِ قیاس رائے کی تائید ہوتی ہو۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک قیاس کی جگہ دوسرا قیاس اختیار کیا جائے جبکہ دوسرا قیاس زیادہ قرین عقل ہو اگرچہ پہلے قیاس کی نسبت وہ ذہن میں آسانی کے ساتھ نہ آتا ہو۔ حضرت امام شافعیؒ اور ان کے پیرو اس آخری صورت کے مخالف ہیں۔ ان کی مخالفت اس دلیل پر مبنی ہے کہ اگر اس قسم کے قیاس سے کام لیا جانے لگے تو مذہب کی الہامی اساس قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ اس میں شخصی اہواء وآراء دخیل ہو جائیں گی۔ حنفیوں نے اس خیال کی تردید کی ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ جب ایک ہی امر کی نسبت دو مختلف قیاس ممکن ہوں تو ان میں سے ایک کو ترجیح دینی پڑے گی اور یہی استحسان ہے کیونکہ اس لفظ سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ دو مختلف قیاسوں میں سے وہ قیاس اختیار کیا جارہا ہے جو بہتر اور زیادہ قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

اجماع، قیاس اور استحسان کی مذکورہ بالا تصریح سے اس امر کا کافی ثبوت ملتا ہے کہ اسلام نے

اصولِ استناد کے ساتھ اصولِ اجتہاد کو بھی قائم رکھا ہے اور معاشرہ کے لیے اس امر کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ احوال و ظروف کی تبدیلیوں سے مطابقت پیدا کر سکے۔ ہاں جس بات کو اسلام گوارا نہیں کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اُس نصب العین، اُس معیارِ خیر و شر، اور زندگی کی بابر اس نقطۂ نظر میں کوئی تبدیلی پیدا کی جائے جو اُس نے اپنے پیرووں کو عطا کیا ہے۔ یا اُن اصول و مقاصد کو بدل دیا جائے جنھیں اُس نے آخری اور قطعی طور سے ہر شعبۂ حیات میں متعین کر دیا ہے۔ جہاں تک تبدیل پذیر حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا سوال ہے وہ اجماع سے بھی حل ہو سکتا ہے اور قیاس و استحسان سے بھی۔ کیونکہ ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اسی طرح قیاس و استحسان کے اصولوں کے صحیح استعمال سے اسلامی معاشرہ زمانہ اور وقت کی تبدیلیوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ شریعت کے مقاصد کی تکمیل سب سے اہم چیز ہے۔ اگر زمانہ کی تبدیلی یا حالات کے باعث کوئی اصول اس مقصد کو نہ پورا کر رہا ہو جس کے لیے اس کا قیام ہوا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ مذکورہ اصول حالات پر صحیح طور سے منطبق نہیں کیا گیا ہے اور پھر اسے اس طرح حالات پر منطبق کرنا ہوگا کہ شریعت کا مقصد حاصل ہو جائے۔

آج ہم جس دور سے گذر رہے ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسلامی نظام کے دونوں اصولوں یعنی اصولِ اجتہاد اور اصولِ استناد پر یکساں زور دیں اور کسی ایک اصول کی یکطرفہ حمایت نہ کریں جس سے دوسرا مجروح اور معطل ہو جائے۔ کیونکہ اس زمانہ میں ایک طرف جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہے جو یورپ کی تقلید میں اصول اجتہاد اور آزادیِ فکر پر غیر متوازن زور دے کر مذہب کی اساس و بنیاد کو خطرہ میں ڈال رہا ہے۔ اس طبقہ کے افراد انفرادی و اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل میں سرے سے قرآن و حدیث کی ہدایت ہی سے آزاد ہونا چاہتے ہیں حالانکہ قرآن حکیم نے صراحت کر دی ہے کہ جو شخص خدا اور رسول کے فیصلوں کو اپنی زندگی کے معاملات و تمدنی مسائل میں آخری فیصلہ نہیں مانتا اس کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ زندگی کے مسائل میں قرآن و سنت کی ہدایت سے انحراف اُس اساس و بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے جس پر اسلامی معاشرہ قائم ہے اور اس

اساس کے بغیر کوئی معاشرہ اسلامی نہیں ہو سکتا۔ اسلامی زندگی کی حقیقت باقی رکھنا ہے تو قرآن وسنت کے مرکز سے وابستہ رہنا ہوگا اور اصولِ اجتہاد کے ساتھ اصولِ استناد کو ترتیب دینا ہوگا۔ دوسری طرف وہ تنگ نظر علَم بردارانِ مذہب ہیں جو خدا اور رسول کے دیئے ہوئے حقِ اجتہاد کو سلب کر لینا چاہتے ہیں اور خدا پرستی واتباعِ رسول پر اکابر پرستی کا اور اضافہ کیے دیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ائمۂ فقہ کے ہر قول کو خدا اور رسول کے حکم کی طرح اٹل سمجھتے ہیں۔ نظری حیثیت سے اجتہاد کی ضرورت کے قائل ہوتے ہوئے عملاً یہ لوگ اجتہاد کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک بعد کے لوگ فطرتاً اجتہاد کے نااہل ہیں اور جو کچھ گذشتہ صدیوں میں مذہب کی تفصیلات کے متعلق کہہ دیا گیا ہے اس میں اب قیامت تک تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ اسلاف سے اختلافِ رائے کرنا ان کے خیال میں بزرگوں کی اہانت اور ان کی قابلیت اور فہم پر حرف گیری کے مترادف ہے اسلامی نظام پر صدیوں سے جو جمود طاری ہے اس کی ذمہ داری انہی حضرات کے سر ہے۔ اِن لوگوں نے فقہی نظام اور قرآن وسنت کے احکام وتصریحات کو خلط ملط کر دیا اور زمانہ کی تبدیلیوں سے بالکل منہ موڑ لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فقہی نظام جو ایک خاص زمانہ میں اجتہاد سے مرتب ہوا تھا اُن حالات کے ختم ہونے کے بعد بھی بجنسہٖ اسی صورت میں قائم رہا۔ حالانکہ فقہی نظام میں ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے ترمیم واضافہ کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہ تھے کہ ہمارے معروف نظاماتِ فقہی بالکل بے کار اور منسوخ کر دینے کے قابل تھے۔ ضرورت صرف اس امر کی تھی کہ ان نظامات کو قائم رکھتے ہوئے ان میں زمانہ کی تبدیلیوں اور حالات کے تغیرات کی مناسبت سے ترمیم واضافہ کیا جاتا رہتا۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اخلاف میں قدامت پرستی، اکابر پرستی، اور فقدانِ صلاحیت کے ساتھ جرأت وہمت بھی باقی نہیں رہی تھی کہ وہ اس صورتِ حال کے خلاف بغاوت کرتے اور اکابر پرستوں کے مقابلہ میں حق کی آواز بلند کرتے۔ کیونکہ اسلامی نظام کے قالب میں بیداری اور حرکت کی روح اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب استناد کے ساتھ اجتہاد کا عمل بھی جاری رہے۔ اس نظام کی مثال ایک تناور درخت کی ہے جس کی جڑیں زمین میں ایسی مضبوطی سے

گڑی ہوئی ہوں کہ حوادث کا کوئی طوفان اور انقلاب کی کوئی آندھی انھیں اپنی جگہ سے نہ ہلا سکے اور
جس کی وسیع اور پھیلی ہوئی شاخیں آندھیوں میں ادھر اُدھر ہلتی ہوں اور جس کے گھنے پتّے گِرتے اور پھر
نکل آتے ہوں۔ اس درخت کی حفاظت جس طرح جڑوں کی مضبوطی پر موقوف ہے اسی طرح شاخوں کی
لچک اور پتوں کے گرنے اور پھر نکلنے پر بھی منحصر ہے۔ جو لوگ اس کی جڑوں کو کاٹتے ہیں وہ اس کے دشمن
ہیں۔ جو اس کی شاخوں کی لچک برباد کرنا چاہتے ہیں وہ اس کے نادان دوست ہیں۔

---

# باب نہم

## اسلامی نظریۂ مملکت

قانون سازی کے اسلامی اصولوں کی بابت گذشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے مملکتی زندگی کے وجود کو انسان کی تمدنی اور معاشرتی فلاح کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ حکم کہ اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں سے صاحب امر ہیں (اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ) اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اسلام کسی ایسی زندگی کے تصور کو قبول نہیں کرتا ہے جس میں کوئی مرکزی اقتدار (Central authority) نہ موجود ہو۔ کیونکہ اس کا عطا کیا ہوا ضابطۂ حیات ایسے اقتدار کی عدم موجودگی میں پوری طرح نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی نظام ایک قانونی نظام ہے اور کوئی قانونی نظام مؤثر نہیں ہو سکتا جب تک حکومت و اقتدار کی خارجی طاقت اس کے پس پشت نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسلمانوں کی کوئی حکومت نہ بھی موجود ہو وہاں بھی مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ جماعتی زندگی بسر کریں اور آپس کے اتفاق سے کسی موزوں اور صالح آدمی کو اپنا امیر منتخب کر لیں۔ نیز اس امیر کی اطاعت کو جب تک کہ وہ احکام شریعت کے تابع ہو اپنا فرض خیال کریں۔ مگر یہ ایک رخصت ہے جس سے حکومتِ الٰہیہ یعنی مملکتِ اسلامی کے قیام کا فرض کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کی ماہیت اور اس کی بنیاد و اساس کے متعلق اسلامی نظریہ کیا ہے۔ بغور سے دیکھا جائے تو مملکتی زندگی ہو یا تمدنی زندگی ہر شعبۂ حیات میں بنیادی نظریات اور اساسی اصولوں کا ماخذ انسان کے وہ تصورات ہوتے ہیں جو وہ خود اپنی ذات، اپنے آغاز و انجام اور کائنات خلقت سے اپنے تعلق

کی نسبت قائم کرتا ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس پر بالآخر دیگر نظریات و تصورات قائم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسان اپنی تقدیر (Desting)، اپنے مرتبہ اور کائنات سے اپنے تعلق کی بابت جو تصور تعمیر کرے گا وہی اس کے جملہ اعمال و افکار کی تشکیل پر موثر ہوگا۔ بالفاظ دیگر خدا کا تصور ہی وہ مرکزی نقطہ ہے جس سے اعمال و افکار کی تمام شاخیں پھوٹتی ہیں۔ کسی جماعت کے سیاسی او عمرانی نظریات و عقائد کی حقیقت معلوم کرنی ہو تو سب سے پہلے اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اس کے افراد اپنی تقدیر، اپنی ابتدا و انتہا اور کائنات سے اپنے تعلق کی نسبت (بالفاظ دیگر ذات ایزدی کے متعلق) کیا تصور رکھتے ہیں۔ کیونکہ خدا کے تصور میں یہ جملہ تصورات شامل ہیں۔ خدا کا تصور بیک وقت انسان کے آغاز و انجام اور اس کی تقدیر کا تصور بھی ہے اور یہی تصور اس کے مرتبہ اور حیثیت اور کائنات سے اس کے تعلق کو بھی معین کرتا ہے۔

اس اعتبار سے غور کیجیے کہ اسلام نے خدا کا کیا تصور قائم کیا ہے، اور انسان کی ذات اور کائنات سے اس کے تعلق، نیز اس کی تقدیر کی نسبت اسلامی نظریہ کیا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے سارا ملک اور اقتدار خدا کا ہے قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ (کہو خدایا، ملک کے مالک، تو جس کو چاہتا ہے ملک عطا کرتا ہے)۔ انسان کی حیثیت زمین پر اس کے خلیفہ کی ہے جسے ایک مکمل قانون حوالہ کر کے دنیا میں اس لیے بھیجا گیا ہے کہ وہ اس قانون کو خود اپنی زندگی اور اس کے معاملات کے لیے چراغ راہ بنائے اور دوسروں کو بھی اسی قانون کے مطابق چلانے کی کوشش کرے۔ اس کام کے لیے اُسے کچھ تھوڑے بہت اختیارات بھی تفویض کیے گئے ہیں، اور اسی مقصد کے حصول کی خاطر کائنات خارجی اور اس کی لاتعداد قوتوں کو انسان کا خادم بنا دیا گیا ہے کہ وہ انھیں جس طرح چاہے کام میں لائے۔ انسان اس لیے نہیں ہے کہ وہ خارج کا بے بس غلام بن کر رہے۔ اس کا شرف و امتیاز یہ ہے کہ وہ خارج اور اس کی قوتوں پر اپنے ارادے کو موثر کرے، اور جس کا نائب و خلیفہ بن کر زمین پر آیا ہے اس کی ذات و صفات سے قربت پیدا کرے تاکہ اس کی ذات، ذاتِ الٰہی کا پرتو بن جائے۔ اسی لیے حضور رسالتمآب نے فرمایا ہے تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ

اللہ (اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو) خدا کی شخصیت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ انسانوں کی طرح جسمیت اور اس کے لوازم سے آلودہ ہے۔ شخصیت عبارت ہے ایسے ارادہ سے جو خارج وباطن دونوں پر موثر ہو۔ خدا کی شخصیت اس معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ اس کا ارادہ کائنات خارجی پر بھی غالب ہے اور اپنے نفس پر بھی۔ یہی شخصیت کا جوہر ہے کہ ارادہ رکھنے والا خود اپنے ارادے پر حکمراں ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکتا ہو۔ ایک بچہ شخصیت سے کیوں عاری ہوتا ہے؟ اس لیے نہیں کہ وہ ارادہ کی صفت سے محروم ہوتا ہے۔ ارادہ تو وہ ضرور رکھتا ہے لیکن اسے اتنی قدرت وطاقت حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے ارادے کو خارج پر موثر کر سکے یا اُسے قابو میں رکھ سکے۔ بچہ کا ارادہ بے عنان ہوتا ہے۔ کوئی اصول، کوئی ضابطہ اس کے ارادے کو ضبط میں نہیں لا سکتا اس کی زندگی کو دیکھو تو معلوم ہوگا کہ کبھی تو وہ مجسم شیطان ہے جو اپنی خواہشات اور اپنی ضدوں کے آگے ماں باپ کی تکلیف ومصیبت کی بھی پرواہ نہیں کرتا ہے۔ اور کبھی وہی بچہ تھوڑی دیر میں لطف ومحبت کا ایک پیکر لطیف نظر آتا ہے جس میں الفت وہمدردی کی روح سرایت کر گئی ہو۔ پھر جوں جوں اس کی عمر بڑھتی ہے والدین کی محبت اور ان کا خوف اس کے ارادے اور اعمال کے لیے اصول وضابطے کا کام دینے لگتے ہیں وہ کوئی ایسا عمل نہیں کرنا چاہتا جو اس کے والدین کی ناخوشی یا ان کی تکلیف کا موجب ہو۔ یہ ضبط وآئین پسندی شخصیت کا پہلا تخم ہے۔ بلوغ کے بعد والدین کی محبت اور ان کا خوف نہیں بلکہ سوسائٹی کا عام اخلاقی معیار اس کے ارادے کو قابو میں رکھتا ہے اور اسے بے قیدی اور بے راہ روی سے بچاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض افراد انسانی کی زندگی میں وہ وقت بھی آتا ہے جب وہ خارجی ترہیب وترغیب سے یکسر متاثر ہو کر محض اپنے اندرونی اخلاقی احساس یا نفس وباطن کے کسی اور اصول کی رہنمائی قبول کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ ان کا ارادہ خارجی ماحول اور اس کی قوتوں پر غالب آنے لگتا ہے۔ پھر جس نسبت سے کسی انسان میں یہ دونوں صفات ترقی پذیر ہوں گی اسی نسبت سے اس کی شخصیت تکمیل کے مختلف مدارج طے کرے گی۔ دو اشخاص کی مثال لے لیجیے جن میں سے ایک کا ارادہ بے قید ہے، اس کی زندگی کا نہ کوئی اصول ہے اور نہ اس کے عمل کے

لیے کوئی ضابطہ ہے ایک ادنیٰ سی ترغیب یا معمولی سا خوف وہراس اس کی روش کو بدل سکتا ہے،
اگر وہ کسی اصول پر عمل پیرا ہونا چاہتا بھی ہے تو زندگی او رمعیشت کے ہنگامی تقاضے اُسے اپنے اصول
سے منحرف کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ دوسرا شخص وہ ہے جو اپنی زندگی اور عمل کے لیے معین اصول
رکھتا ہے اور ان پر سختی سے کاربند ہے۔ حالات کی تبدیلی اس کے اصولوں کو نہیں بدل سکتی ہے۔ کسی کا
خوف یا کسی کی محبت اُسے اپنے اصول وضوابط سے نہیں ہٹا سکتی ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان
دونوں میں سے شخصیت کی صفات سے کون قریب تر ہے تو اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسرے شخص
میں یہ صفات زیادہ نمایاں ہیں، پہلا شخص بظاہر آزاد ہے لیکن اس کی یہ آزادی نہیں بے عنانی ہے اور
نفس وخواہشات کی غلامی۔ دوسرا شخص اصول وضوابط کا پابند ہونے کے باوجود حقیقی آزادی سے ہمکنار ہے کیونکہ
یہ پابندی کسی خارجی قوت کی عائد کردہ نہیں ہے بلکہ خود اس کے نفس کے اعلیٰ اصول نے عائد کی ہے پھر
یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ان اُصولوں کی خلاف ورزی پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ اگر چہ وہ معمولاً اپنے اصولوں کو
نہیں توڑتا ہے لیکن جہاں اصول وضوابط کی پابندی سے کسی اعلیٰ تر مقصد کو نقصان پہنچ رہا ہو وہ ان اُصولوں
کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے۔ بہر حال اس کا نفس قابو یافتہ ہے اور یہی چیز اُسے اس کے ماحول اور
دوسرے انسانوں پر بھی غالب رکھتی ہے، کیونکہ خارج کی تسخیر تسخیر نفس ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ یا یوں
کہیے کہ تسخیر انفس وآفاق لازم وملزوم ہیں۔ وہی انسان اپنے ارادہ کو خارج پر موثر کر سکتا ہے جو پہلے اپنے
نفس پر اُسے غالب و موثر کر چکا ہو۔ جو جماعت کائنات خارجی اور اس کی قوتوں پر فتح حاصل کرنا چاہتی ہے
اُسے ضبط واطاعت اور آئین شناسی کی درسگاہ میں خود اپنے نفس کو مسخر کرنا پڑتا ہے۔ اسی حقیقت کو علامہ
اقبال مرحوم نے اس طرح بیان کیا ہے:۔

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند — خویش را زنجیری آئیں کند

ایک اور جگہ اسی نکتہ کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:۔

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں　　می شود فرماں پذیر از دیگراں

الغرض شخصیت کی تکمیل کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان خود اپنے ارادہ پر حکمراں ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکے۔

خداوند تعالیٰ کی شخصیت اِن معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ وہ اپنے ارادہ پر پورا اختیار رکھتا ہے اور کائناتِ خارجی بھی اس کے ارادہ کی محکوم ہے۔ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا کسی کی ذات و شخصیت کا نقص و عیب نہیں بلکہ خوبی و کمال ہے۔ بڑے سے بڑا انسان بعض اوقات اپنے نفس کی لگام کو ڈھیلا پاتا ہے اور حالات و مواقع اس کے ارادہ کو بے قابو کر دیتے ہیں لیکن ذاتِ الٰہی کا کمال ایسا بے عیب ہے کہ وہ اپنے حکیمانہ آئین و ضوابط سے سرِ مو انحراف نہیں کرتا ہے اور اپنے ارادہ پر ایسا کامل اقتدار رکھتا ہے کہ جب اور جس طرف چاہتا ہے اُسے موڑ دیتا ہے۔ کائناتِ خارجی بھی اس کے حکم کی بالکل اسی طرح تابع و محکوم ہے جس طرح اس کا ارادہ اس کے اصول و ضوابط کا۔ یہ دوگونہ اقتدار بالکل مکمل ہے۔ اس میں کوئی نقص نہیں۔ اس میں کہیں خلا نہیں۔ یہ رخنہ سے پاک ہے اور کمزوری سے غیر ملوث۔ غور کرو کہ اگر خدا کا حکم کائناتِ خلقت اور زمین و آسمان کے گوشہ گوشہ میں جاری اور نافذ نہ ہوتا اور اس کی مشیت کے بغیر ایک تنکا بھی اپنی جگہ سے ہل سکتا تو اس کی شخصیت کیسی ناقص اور اس کا اقتدار کتنا کمزور ہوتا جس ہستی کا ارادہ خارج میں کمزوری اور نقص و عیب سے ملوث ہو، جس کی مشیت اور مرضی خود اس کی سلطنت اور اس کی پیدا کی ہوئی کائنات میں نافذ و مقتدر نہ ہو وہ خود اپنے ارادہ کو کس طرح آئین و ضوابط کا پابند بنا سکتا ہے۔ بالکل اسی طرح اگر اس کی حکمت خود اس کی اپنی مشیت پر حکمرانی نہ کر سکے اگر اس کا ارادہ بے لگام ہو اور اس کے قانونِ حکمت سے باغی ہو تو ایسا خدا اپنی بنائی ہوئی مخلوق اور اپنی پیدا کی ہوئی کائنات پر اقتدار و تسلط کی کاملیت کو کس طرح محفوظ رکھ سکتا ہے۔

پھر چونکہ زمین پر خدا کے خلیفہ اور نائب کی حیثیت سے انسان کا کمالِ مطلوب یہ ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی

کے ساتھ زیادہ سے زیادہ قرب و مشابہت پیدا کرے اس لیے اسے بھی اس دوگونہ اقتدار کا حامل ہونا چاہیے۔ یعنی ایک طرف تو اسے اپنے حدودِ خلافت میں اُن سب چیزوں اور قوتوں کو اپنا زیرِ فرمان بنانا چاہیے جن پر اسے اختیارات دیے گئے ہیں اور دوسری طرف اسے اپنے ارادہ کو اپنے نفس و خواہشات پر حکمراں بنانا چاہیے تاکہ وہ بے قیدی اور بے عنانی سے آلودہ نہ ہونے پائے۔ اگر انسان عالمِ خارجی سے عاجز ہو کر اس کے سامنے سر جھکانے پر آمادہ ہو گیا تو اس کی شخصیت کھوکھلی اور اس کی خلافت جھوٹی ہے۔ غیر اللہ کے سامنے سر جھکانا انسان کے لیے موت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے شرک و بت پرستی کو جڑ سے مٹانے کی کوشش کی کیونکہ انسان خارج اور اس کی قوتوں سے مرعوب اسی وقت ہوتا جب وہ انھیں اپنی ذات سے بالاتر اور خدائی صفات سے متصف تصور کرنے لگتا ہے جب تک انسان کائنات خارجی اور اس کی طاقتوں کو اپنے بالاتر فہم و ارادہ سے مسخر نہ کرلے اور آسمان و زمین کی تمام قوتوں پر اپنی عظمت و فرمانروائی کا نقش نہ قائم کر دے اُس وقت تک وہ فرائضِ نیابت و خلافت کا نااہل رہے گا۔ دوسری طرف اگر اس نے اپنے نفس کو بے لگام اور ارادے کو بے قید چھوڑ دیا اور آئین و ضوابط کی پابندی سے غفلت برت کر اپنے نفسِ سرکش کو فتح نہ کرسکا تو وہ نیابتِ الٰہی کا مستحق نہیں ہوسکتا۔

یہ تسخیرِ انفس و آفاق اسلامی زندگی کا اصل اصول ہے اور یہی اسلام اور کفر کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ کفر بے قیدی اور بے راہ روی ہے۔ وہ ایک ایسی زندگی ہے جس میں افراد اور جماعتوں کے ارادوں پر کوئی بالاتر ضابطۂ حیات اور اعلیٰ تر آئینِ زندگی حکمراں نہیں ہوتا ہے۔ کفار کا ارادہ بے قید اور اُن کا نفس بے لگام ہوتا ہے، وہ انسان سے بالاتر کسی اقتدار[1] کے آگے جھکنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ کبھی تو وہ عجز و درماندگی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور بے جان اشیا تک کے سامنے سر جھکا دیتے ہیں اور کبھی وہ غرور اور فرعونیت کے نشہ میں اس قدر سرشار ہو جاتے ہیں کہ انسان سے بالاتر اور کسی قوت کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اپنے ہی جیسے انسانوں[2] کی غلامی و چاکری انھیں گوارا ہے لیکن قانونِ الٰہی کی اطاعت

[1] (یہ حاشیہ صفحہ ۱۹۱ پر درج ہے)

سے انھیں بیر ہے۔ اس کے برخلاف اسلام ضبط و اطاعت (Discipline and obedience)
کی زندگی چاہتا ہے ایسا ضبط اور ایسی اطاعت جو کسی انسان یا انسانوں کی کسی جماعت کے ارادوں
اور خواہشات پر نہیں بلکہ قانونِ خداوندی اور رضائے الٰہی پر مبنی ہو۔ ایسے ہی ضبط اور آئین شناسی ہی
انسان اپنے ارادہ پر قابو حاصل کر سکتا ہے اور نفس و خواہشات کی غلامی سے نجات پا سکتا ہے۔ یہی تسخیرِ
نفس ہے۔ دوسری طرف وہ تسخیرِ فطرت کا بھی مطالبہ کرتا ہے اور اس غرض سے ہمیں غیر اللہ کے سامنے سر
جھکانے یا انھیں اپنا حاجت روا تصور کرنے سے روکتا ہے خواہ وہ انسان ہو یا کائناتِ فطرت کی بے جان
اشیا۔ اس طرح تسخیرِ فطرت اور تسخیرِ نفس سے مسلمان اپنی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے اور تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ
اللّٰہ کے اصول پر عامل ہو کر ذاتِ الٰہی سے قربت و اتصال پیدا کرتا ہے۔

لیکن تسخیرِ فطرت اور تسخیرِ نفس تن تنہا کسی ایک انسان کا کام نہیں ہے۔ یہ غیر ممکن ہے کہ ایک اکیلا
انسان خواہ وہ کتنی ہی اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کا مالک ہو اُن موانع و مشکلات پر قابو پا سکے جو فطرت
اور اس کی لاتعداد قوتوں کو مسخر کرنے میں پیش آتی ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایک شخص بلا
شرکتِ غیرے اُن اصول و ضوابط اور اُس آئینِ حیات کی پابندی کر سکے جس کا مقصد انسان کی
تکمیلِ ذات ہے۔ اس مقصد کے لیے اجتماعی زندگی کا قیام اور انسانوں کا ایک مربوط جماعت کی شکل میں

---

(حاشیہ صفحہ سابق) ؎ اس کی مثالیں دیکھنا ہو تو یورپ کی موجودہ سیاست و اجتماعی زندگی پر غور کیجیے۔ ایک زمانہ تک جمہوری
حکومتوں کے تحت سرمایہ دار زمیندار اور اُمرا عوام الناس کو جدھر چاہتے ہانکتے تھے۔ قانون اخلاق اور معاشرت غرضکہ اجتماعی زندگی
کے سارے اصول و ضوابط انھیں لوگوں کی اہواء و آراء سے بنتے اور بگڑتے تھے۔ اب ڈکٹیٹروں کا زمانہ ہے اور اخلاق، مذہب، معاشرت
اور قانون سب کے سب ڈکٹیٹروں کی خواہشات و تخیلات سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔ یورپ میں آج جس طرح ڈکٹیٹروں کی پوجا کی جا رہی ہے
ہندوستان کے مشرکین نے بتوں کو بھی کبھی اس طرح نہ پوجا ہو گا۔

زندگی بسر کرنا ضروری ہے اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ایک مرکزی طاقت نہ پیدا ہو جائے جس کے سامنے جملہ افراد جماعت سرِ اطاعت خم کردیں۔ اس طاقت کے وجود میں آنے سے افراد کے بے قید ارادوں پر مملکت کا قانونی دباؤ عمل کرنے لگتا ہے اور اس طرح کچھ اِس دباؤ کے سبب سے اور کچھ اُن فطری ضروریات کے تقاضے سے جن کے لیے ایک انسان دوسرے کی امداد و اعانت کا محتاج رہتا ہے باہمی تعاون و اشتراکِ عمل کی ابتدا ہوتی ہے جس کو تقویت دینے میں مملکت اپنی پوری طاقت اور سارے وسائل سے کام لیتی ہے۔ مملکت کا قانونی نظام انسان کو ارادہ کی بے قیدی اور خواہشات وجذبات کی بے راہ روی سے باز رکھتا ہے۔ لیکن یہ قانونی نظام انسانی اعمال کے تمام گوشوں پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ افراد کی زندگی کا ایک بڑا حصہ ہمیشہ قانون کی گرفت سے آزاد رہتا ہے۔ انفرادی زندگی کے اس شعبہ پر معاشرہ کا اخلاقی نظام حکمراں ہوتا ہے جس کا تعلق زیادہ تر انفرادی خانگی اور معاشرتی زندگی سے ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام رسم و رواج اور معاشرہ کی رائے عامہ سے تشکیل پاتا ہے اور اکثر اوقات افراد مملکت پر اس کا شکنجہ قانونی نظام سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔ قانون کی زد سے بچ کر نکلنا آسان ہے لیکن معاشرہ کے دباؤ، رسم و رواج کی بندشوں اور مروجہ اخلاقی اقدار ( Values ) کی گرفت سے بچاؤ بہت مشکل ہے۔ معاشرہ کا ظلم اکثر مملکت اور قانون کے ظلم سے کہیں زیادہ شدید اور احاطہ کن ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسانی زندگی کے اُس حصہ کو جہاں تک قانون کی پہنچ نہیں ہو سکتی ہے کسی اخلاقی ضابطہ کا تابع کر دیا جائے اور معاشرتی زندگی کے رجحانات کو اس اخلاقی نظام کے ذریعہ سے بے قیدی اور بے عنانی سے محفوظ رکھا جائے۔ ورنہ محض قانونی نظام ارادہ کی تربیت اور اخلاقی نظم و ضبط پیدا کرنے میں ناکام رہے گا کیونکہ انسان کے بیشتر اعمال و افعال تک قانون کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام بھی اپنے موثر وجود کے لیے مملکت کی سرپرستی اور اعانت کا محتاج ہے کیونکہ مملکت ہی اجتماعی نظم کی ضامن ہے جس کے بغیر کوئی نظام اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتا ہے اور مملکت ہی وہ ترغیبات و ترہیبات فراہم کرتی ہے جس سے مروجہ اخلاقی اقدار اور سماجی اصولوں کی حفاظت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ مملکت

کا وجود انسان کی اخلاقی زندگی کے لیے بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ وہ اس کی مادّی فلاح کا ضامن ہے۔ تکمیلِ ذات اور تسخیرِ فطرت دونوں کے لیے اس کا وجود و قیام ضروری ہے۔ ایک طرف تو وہ اجتماعی نظم قائم کرکے باہمی خوں ریزی اور فتنہ و فساد کا سدِ باب کرتی ہے اور اس طرح اجتماعی امن و سکون عطا کرکے انسان کی فطری قوتوں اور وہبی صلاحیتوں کے نشو و ارتقا کے لیے ضروری ماحول تیار کرتی ہے جس کے بغیر یہ صلاحیتیں قوت سے فعل میں نہیں آسکتیں اور تسخیرِ فطرت کا کام انجام پذیر نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف وہ اپنے قانونی نظام سے افراد کے ارادوں کی تربیت کرتی ہے اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار کو بار آور ہونے کا موقع دیتی ہے۔ پھر مملکت کا قانونی نظام اور معاشرہ کا اخلاقی نظام دونوں مل کر افراد میں وہ اخلاقی ضبط پیدا کر دیتے ہیں جو انسانی شخصیت کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کے قانونی نظام اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار (Mored values) کا ماخذ کیا ہے۔ اس کے جواب میں وہ مشہور نظریہ پیش کیا جاتا ہے جسے عرفِ عام میں معاہدۂ عمرانی Social contract کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کو لاک ہابس اور روسو نے تین مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے:۔

ہابس Holbuies کا خیال یہ ہے کہ مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالتِ فطری (The state of nature) میں زندگی بسر کر رہا تھا تو اس کی یہ زندگی اس درجہ غیر محفوظ، انتشار انگیز اور وحشت افزا تھی کہ امن و عافیت کے قیام کے لیے وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اپنی آزادی اور اپنے بے قید اختیارات کو ایک فرمانروا (Sovereign) کے سپرد کر دے اور اس کی غیر مشروط اطاعت بجا لائے۔ اس کے خیال میں مملکتی زندگی کا قیام ایک معاہدہ کے ذریعہ سے عمل میں آیا جو افراد کے مابین آپس میں طے پایا تھا اور جس میں ہر فرد نے دوسرے سے عہد کیا تھا کہ وہ اپنی آزادیوں سے دست بردار ہوتا ہے اور فرمانروا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کی ضرورت تسلیم کرتا ہے۔ ہابس کے نزدیک خود فرمانروا اس معاہدہ کا فریق نہ تھا یعنی اس کی ذات پر کوئی قید یا شرط نہیں عائد کی گئی تھی۔ اس کی فرمانروائی غیر محدود اور اطاعت غیر مشروط تھی۔

تھوڑے سے فرق کے ساتھ لاک ( Locke ) نے بھی یہی نظریہ پیش کیا البتہ اس نے اس بات پر زور دیا کہ یہ معاہدہ صرف افراد کے مابین آپس میں نیز افراد اور فرمانروا کے درمیان بھی طے پایا تھا یعنی فرمانروا ( Sovereign ) اس معاہدہ کا ایک فریق تھا اور اس کی اطاعت و فرمانروائی غیر مشروط نہ تھی بلکہ اس شرط پر مبنی تھی کہ وہ امن قائم رکھے گا اور انصاف سے حکومت کرے گا۔

روسو ( Rossean ) نے معاہدۂ عمرانی کے نظریہ کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے۔ اپنی کتاب معاہدۂ عمرانی کے آغاز میں روسو لکھتا ہے "انسان آزاد پیدا ہوا تھا لیکن اب وہ ہر جگہ پابند ہے"۔ اس سے ظاہر ہے کہ روسو موجودہ تمدنی اور مملکتی زندگی کو ایک غیر فطری حالت تصور کرتا ہے جو انسان کی حقیقی آزادی کے منافی ہے۔ روسو کے نزدیک مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالت فطری The state of nature ) میں تھا تو اس کی یہ زندگی امن و عافیت اور آزادی کی ایک بہشت تھی۔ روسو نے حالتِ فطری کو انسان کی نصب العینی حالت ( Ideal State ) قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان نے یہ حالت چھوڑ کر مملکتی زندگی اس لیے نہیں اختیار کی کہ وہ امن و عافیت اور مسرت سے محروم تھا۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ انسان اپنی فطری کمزوریوں کے باعث اُس پُر مسرت اور با امن زندگی کو دیر تک قائم نہ رکھ سکا اور مملکت کے قیام پر مجبور ہوا۔ روسو کے نزدیک معاہدۂ عمرانی افراد کے مابین طے پایا تھا جس کے ذریعہ سے سب نے اپنی آزادیوں کو ارادۂ عامّہ ( General will ) کا تابع قرار دیا۔ اس کے نظریہ کی رو سے فرمانروا خواہ وہ ایک فرد ہو یا افراد کا کوئی مجموعہ ارادۂ عامہ کا مظہر ہوتا ہے، یعنی اس کی رائے اور مرضی افراد کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ روسو جمہوریت کا حامی تھا اور اس کا خیال تھا کہ کامل جمہوریت صرف شہری مملکتوں ( City states ) میں قائم ہو سکتی ہے کیونکہ ارادۂ عامہ کا تعین قطعی طور سے صرف ایسی ہی ریاست یا مملکت میں ممکن ہے جس میں آبادی کے تمام افراد معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنی رائے ( Vote ) دے سکیں۔

مختصر یہ کہ لاک اور ہابس کے نظریہ کی رو سے قانون و اخلاق فرمانروا ( Sovereign ) کی مرضی سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ روسو ان کا ماخذ انسان کے اجتماعی ارادہ یا ارادۂ عامہ ( General will ) کو قرار دیتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی کا نظریہ فی نفسہٖ صحیح ہو یا غلط لیکن اس کا بنیادی تخیل ضرور صحیح ہے۔ یعنی یہ کہ مملکتی زندگی افراد کی عام رضامندی اور ایک مرکزی اقتدار کی اطاعت پر مبنی ہے، خواہ یہ رضامندی اور اطاعت افراد کے آزاد ارادہ سے وجود میں آئے یا بجبر ان پر مسلط کی گئی ہو غور سے دیکھا جائے تو کوئی سوسائیٹی تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتی۔ اولاً یہ کہ مملکت پر ایک فردِ واحد کا ارادہ عمل کر رہا ہو اور مملکت کا قانونی نظام نیز اس کے مختلف انتظامی اعضا اُسی کی مرکزی شخصیت پر حرکت کرتے ہوں۔ دوم یہ کہ مملکت پر ایک فردِ واحد کا نہیں بلکہ ایک مختصر سی جماعت کا قبضہ ہو خواہ وہ کوئی قبیلہ ہو، خاندان ہو، یا سوسائیٹی کا کوئی خاص طبقہ اور قانون و اخلاق عبارت ہو اس خاص طبقہ یا جماعت کے تصورات و افکار اور اس کے ارادہ و عمل سے۔ سوئم یہ کہ مملکت جمہور کی مرضی اور خواہشات کی پابند ہو اور قانون انھیں کے اجتماعی ارادہ یا ارادۂ عامہ کو مجسم ( Embody ) کرتا ہو۔ انسان کی حالتِ فطری کا اختتام اور مملکتی زندگی کا آغاز ان تینوں حالتوں میں سے ایک سے ضرور وابستہ رہا ہوگا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا قانونی اور اخلاقی نظام جو کسی ایک فرد کے فکر و ارادہ کا آئینہ دار ہو، یا کسی مختصر جماعت یا طبقہ کی خواہشات و تصورات کا مظہر ہو، یا ان دونوں صورتوں کے علاوہ جمہور کی رائے عامہ اور ان کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہو اُن مقاصد کی تکمیل کس طرح کر سکتا ہے جو مملکتی زندگی کے قیام میں مضمر ہیں؟ کیا ایسا قانون یا ضابطۂ اخلاق افراد کے ارادوں کی تربیت کر سکتا ہے اور اُن میں وہ اخلاقی نظم و ضبط پیدا کر سکتا ہے جو تسخیرِ نفس یا تکمیلِ ذات کے لوازم میں سے ہے؟ مملکتی زندگی جب وجود میں آئی اُس وقت اگر مملکت کا قانون کسی فردِ واحد کی مرضی اور ارادہ سے عبارت تھا تو وہ اس اعتبار سے ناقص اور اس لیے ناکام تھا کہ وہ ایک بے قید ارادہ اور

ناتربیت یافتہ اخلاقی شعور کی پیداوار تھا۔ ایک مطلق العنان فرمانروا کی مرضی ہی اس کا اور اس کی سلطنت کا قانون ہوتی ہے اور ایسے فرمانروا کی مرضی اخلاقی یا آئینی پابندیوں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اگر حالتِ فطری کے اختتام پر فرمانروائی کی باگ ایک ایسے فرد کے ہاتھ میں آئی تھی جو جماعت کا منتخب کردہ نہ تھا بلکہ محض اپنی طاقت و قوت کی وجہ سے فرمانروا بن بیٹھا تھا تو ایسا فرد نہ تو جماعت کے اعلیٰ ترین اخلاقی اوصاف کا مظہر تھا اور نہ اس کا بنایا ہوا قانون افراد کی صحیح اخلاقی تربیت کر سکتا تھا۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جماعت نے اسے صحیح اصولوں کے مطابق منتخب کیا تھا (جو بہت مشکل اور بعید از قیاس ہے) اور وہ جماعت کا بہترین فرد تھا تب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسی جماعت کا فرد جو اس سے پہلے حالتِ فطری میں تھی یعنی جس نے اس سے قبل کبھی کسی قانونی نظام یا اخلاقی ضابطہ کے ماتحت زندگی بسر کی تھی جس کا ارادہ ناتربیت یافتہ اور جس کا اجتماعی مزاج ضابطہ شناسی اور اصول پسندی سے ناآشنا تھا، کیونکر اپنی ذات میں اُن تمام اوصاف کو جمع کر سکتا ہے جو ایک اعلیٰ درجہ کے مقنن ( Lawyer ) کے لیے ضروری ہیں، بالخصوص جبکہ اس کا ماحول ان صفات کی نشوونما کے لیے قطعاً ناسازگار تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ سوسائیٹی کی حالتِ فطری میں افراد کے ارادے بے قید اور ان کے جذبات و خواہشات بے عنان ہوتے ہیں۔ نہ اُن پر کسی قانون اور ضابطہ کا دباؤ ہوتا ہے جس سے اُن میں ضبطِ نفس پیدا ہو اور نہ خود ان کے نفس کا کوئی قانون متشکل ہوتا ہے جس کی وجہ سے بغیر کسی خارجی دباؤ کے وہ اپنے جذبات و ہیجانات پر قابو پالیں جس سوسائیٹی کے بہترین افراد اپنے ارادوں اور خواہشوں میں بے عنان ہوں اس کا فرمانروا اگر اپنی جماعت کا سب سے بہتر فرد بھی ہو تب بھی اس کے ارادہ اور فکر سے جو قانون پیدا ہوگا وہ انتہائی ناقص اور افرادِ جماعت کی اخلاقی تربیت کیلئے بے سود ہوگا۔ یہی بات اُس قانون پر بھی صادق آتی ہے جسے ایسی سوسائیٹی کے چند افراد نے یا جملہ افراد نے مل کر ترتیب دیا ہو۔ مملکت کے وجود میں آنے سے پہلے افراد اپنے ارادوں میں اتنے ہی بے قید اور اپنی خواہشات میں اسی قدر بے لگام تو تھے کہ اس بے قیدی اور بے عنانی کی روک تھام ہی کے لیے مملکت

کا قیام ناگزیر پایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ مملکت کے وجود میں آتے ہی ان لوگوں میں کوئی ایسا بنیادی تغیر یا انقلاب نہیں ہو سکتا تھا کہ اپنی زندگی اور عمل کے لیے صحیح اصول ترتیب دے سکتے اور ایک ایسا قانونی نظام مدوّن کرتے جو اُن کی بے قید خواہشات اور ان کے بے لگام ارادوں کو ضبط میں لے آتے۔ اس کی مثال تو بالکل ایسی ہے جیسے بچوں کی ایک جماعت اپنے ارادوں کی تربیت اور اپنی شخصیت کی تکمیل کی غرض سے اپنے میں سے ایک بچہ کو حکمراں تسلیم کر لے اور اس بچہ کے بنائے ہوئے قانون پر عمل کرنا شروع کر دے یا خود آپس کے مشورہ اور اتفاق سے یہ بچے اپنی زندگی کی اصلاح کے لیے ایک قانونی نظام تیار کریں۔ حالت فطری میں انسان اپنی بے ترتیبی، بے آئینی اور جذبات و خواہشات کی غلامی میں بچوں سے کسی طرح کم نہ تھا۔ جس طرح بچوں میں سے کوئی ایک یا سب مل کر کوئی قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ اپنی تکمیل ذات اور ارتقائے شخصیت کے لیے نہیں بنا سکتے بلکہ اپنی صحیح رہنمائی کے لیے اُن لوگوں کے احکام و ہدایات اور مشورہ کے محتاج ہوتے ہیں جن کا شعور ان سے زیادہ ترقی یافتہ اور جن کی شخصیت ان سے زیادہ مکمل ہو اسی طرح انسان کی حالتِ فطری اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے قانونِ مملکت اور آئینِ حیات کو تسلیم کرے جس کا ماخذ انسان سے بالاتر اور ماورا کوئی اور قوت ہو۔ کیونکہ حالتِ فطری ایک ایسی حالت ہے جس میں ارادہ کی تربیت آئین شناسی اور اصول پسندی غرض کہ ہر قسم کی اخلاقی صفات کی پیدائش اور نشوونما کے لیے حالات نہ صرف ناسازگار ہوتے ہیں بلکہ ان صفات کی تخلیق و پیدائش کا سرے سے امکان ہی نہیں ہوتا ہے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جس سوسائٹی کی بنیاد الہامی ہدایت اور الہامی قوانین پر نہ استوار ہو اس کے افراد صحیح اخلاقی تربیت سے محروم رہیں گے، نیز اس کا اخلاقی اور قانونی نظام وہ ماحول نہ پیدا کر سکے گا جو افراد کی تکمیلِ ذات اور تسخیرِ نفس کے لیے ضروری ہے۔ جس طرح ایک بچہ کا ناتربیت یافتہ ارادہ خام شعور اور بے قید نفس ارتقائے ذات اور تکمیلِ شخصیت کے لیے اُن لوگوں کی ہدایت و تربیت کا محتاج ہے جو شخصیت کے اعلیٰ تر مدارج پر فائز ہوں اور جن میں عقل کی پختگی اور نفس

وارادہ کی تربیت بدرجہ اتم موجود ہو، جس طرح ایک مریض کی صحتیابی کسی تجربہ کار ڈاکٹر کے علاج اور اس کے مشورہ وہدایات کی تعمیل پر موقوف ہے، اسی طرح سوسائیٹی اپنے امراض ونقائص اور اپنے افراد کے بے قید جذبات وخواہشات پر قابو پانے کے لیے ایک ایسے ضابطۂ اخلاق اور نظامِ قانون کی طالب ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق کسی بالاتر ہستی کے ارادے سے وجود پذیر ہو کیونکہ قانون مقنن کی شخصیت کا عکس ہوتا ہے۔ اگر مقنن کی شخصیت ناقص اور اس کا نفس وارادہ بے تربیت ہے تو قانون بھی مطلوبہ نتائج پیدا کرنے میں ناکام رہے گا۔

گذشتہ بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان نے حالتِ فطری سے جب باہر قدم نکالا اور مملکت کا قیام عمل میں آیا تو جس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ پر مملکتی زندگی کی اساس استوار کی گئی وہ اصلاً ناقص اور اپنے اثرات میں ضرررساں تھا۔ پھر چونکہ انسانی معاشرہ نے انھیں ناقص نظامات کی بنیاد پر اپنے گذشتہ اور موجودہ اداروں کی تخلیق کی ہے اس لیے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ نوعِ انسانی کا پورا اخلاقی اور معاشرتی ارتقاء غلط اصولوں پر ہوا ہے کیونکہ بچہ کی مثال پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس بچہ کی ابتدائی تربیت غلط اصولوں پر ہوئی ہو اور اصلاح وتبدیلی کے پورے سلسلہ میں انھیں غلط اصولوں کو پیشِ نظر رکھا گیا ہو وہ تربیتِ نفس اور تکمیلِ شخصیت کی منزل سے ہمیشہ دور رہے گا۔ چونکہ انسانی معاشرہ ایک عملِ ارتقاء کی پیداوار ہے جس میں ہر آنے والا دور سابقہ ادوار سے متعین ہوتا ہے

---

ے مریض اگر خود ڈاکٹر یا طبیب ہو تب بھی وہ دوسرے اطبا اور ڈاکٹروں کی اعانت سے مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرض کا سب سے پہلا اثر انسان کے ذہن ودماغ پر پڑتا ہے۔ بہتر سے بہتر طبیب کا دماغ حالتِ مرض میں صحیح طور سے کام نہیں کرتا لیکن یورپ کے بیماروں کو اصرار ہے کہ وہ اپنا علاج خود کریں گے حالانکہ بارہا وہ اپنی ناکامیوں کا تلخ تجربہ اٹھا چکے ہیں۔ اور پیہم تجربات کے باوجود اُن کا مرض روز بروز شدت پکڑتا جارہا ہے۔ پھر اُن لوگوں کی عقل کو کیا کہا جائے جو اس جاں بلب مریض سے اپنی بیماریوں کا علاج چاہتے ہیں اور اس کے نسخوں میں اپنے لیے شفا تلاش کرتے ہیں۔

اور سابقہ ادوار کے اقدار و نظامات ہی وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جن پر معاشرہ اپنے اداروں کی تعمیر کرتا ہے۔ اس لیے ارتقار کا یہ پورا سلسلہ اور یہ ساری تعمیر ایک بنیادی انقلاب کی محتاج اور ایک ہمہ گیر اصلاح کی متقاضی ہے۔ اس کی بنیاد ہی ابتداءً غلط تھی اور جب تک یہ تعمیر اس بنیاد پر قائم ہے اس وقت تک اس کی اصلاح غیر ممکن ہے۔

خشتِ اول چوں نہد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ معاہدۂ عمرانی کا نظریہ تاریخی حیثیت سے غلط ہونے کے باوجود ایک مستقل صداقت کا حامل ہے اور وہ صداقت یہ ہے کہ کوئی سوسائیٹی فرمانروا اور جمہور یا حاکم و محکوم کے تعلقات سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تعلقات اگر ارادتاً کسی معاہدہ پر مبنی نہ بھی ہوں تو کم از کم عام رضامندی پر ضرور مبنی ہوتے ہیں خواہ یہ رضامندی ابتداءً جبر و قوت ہی سے حاصل کی گئی ہو۔ اس کے علاوہ ہر مملکت کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ یا تو کسی ایک فرد کے شخصی افکار و میلانات کا مظہر ہوتا ہے، یا وہ افراد کی کسی خاص جماعت یا طبقہ کے خیالات اور ارادوں سے وجود پذیر ہوتا ہے، یا اس میں کم و بیش عامۃ الناس اور جمہور کا ارادۂ عامہ مضمر ہوتا ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں جو قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ وجود میں آتا ہے وہ انتہائی ناقص اور مقصدِ پیش نظر کے لیے بے سود ہوتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی کی کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن جہاں تک اسلامی مملکت اور اسلامی معاشرہ کے قیام و وجود کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس معاشرہ کا قیام ایک ایسے عمل (Process) کا نتیجہ ہے جس کی موزوں تعبیر صرف معاہدہ یا میثاق ہی کے لفظ سے کی جا سکتی ہے۔ غور کیجیے کہ ایک فرد اسلامی معاشرہ سے کارکن کیونکر بنتا ہے۔ قبل اس کے کہ کوئی شخص اسلامی معاشرہ میں داخل ہو اُسے خدا کی وحدانیت اور رسالتِ محمدی کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ اس اقرار کے لازمی نتائج کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ لفظِ اسلام خود اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اسلامی معاشرہ میں شرکت کرنا اپنے نفس کے جملہ حقوق

سے دست بردار ہوتا ہے الّا یہ کہ وہ حقوق یا اُن میں سے بعض قانونِ الٰہی کے ذریعہ پھر واپس دیدیئے جائیں کیونکہ اسلام کے لفظی معنی ہیں اپنے تئیں کسی کے حوالہ کر دینا اور اس کی پوری پوری اطاعت بجالا Submission and obedience ایک شخص جب مسلمان ہوتا ہے تو وہ اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ اس کا ارادہ اس کی عقل اور اس کے جذبات وخواہشات قانونِ الٰہی اور احکامِ خداوندی کی اطاعت میں حائل نہ ہو سکیں گے اور خدا کے حکم کے مقابلہ میں وہ ان سب کی قربانی دینے پر آمادہ رہے گا۔ اس اطاعت وسپردگی کے معاوضہ میں اُسے رضائے الٰہی اور تقربِ خداوندی کی بشارت دی جاتی ہے۔ اس پورے معاملہ کو قرآنِ حکیم نے انتہائی بلاغت کے ساتھ چند لفظوں میں بیان کر دیا ہے چنانچہ فرماتا ہے اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ (یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی جانوں اور ان کے اموال کو خرید لیا ہے اور اس کے معاوضہ میں اُن کے لیے جنت ہے) ایک شخص جب کوئی شے بیچ دیتا ہے تو وہ اپنے تمام مالکانہ حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے اور یہ حقوق اس شخص کو حاصل ہو جاتے ہیں جس نے اسے خریدا ہے۔ بالکل اسی طرح وہ شخص جو اسلامی معاشرہ کا رکن ہونا چاہتا ہے اپنے نفس و مال کے جملہ حقوق سے دست بردار ہو کر خداوند تعالےٰ کی کامل اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ یہ بالکل وہی معاملت ہے جو ہابس کے پیش کردہ معاہدۂ عمرانی (Social contract) میں افراد اور فرمانروا (Sovereign) کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں فرمانروا کوئی انسان نہیں خداوند تعالیٰ کی ذات ہے۔ ہابس بھی فرمانروا کی اطاعت کو غیر مشروط قرار دیتا ہے اور اسلام بھی خدا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی معاشرہ کا قیام ایک عہد و میثاق کے ذریعہ عمل میں آیا ہے۔ یہ محض تخیل آرائی نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کا ثبوت قرآن حکیم سے ملتا ہے۔ کلام مجید میں اکثر جگہ اُس میثاق کا ذکر آتا ہے جو خداوند تعالیٰ قوموں اور جماعتوں سے لیتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہماری

نظر اس میثاق پر پڑتی ہے جو قرآن کی رو سے ذاتِ الٰہی اور بنی اسرائیل کے درمیان واقع ہوا تھا چنانچہ متعدد آیتوں میں بنی اسرائیل کو اُس میثاق کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ (اور جب ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا کہ وہ خدا کے سوا اور کسی کو نہ پوجیں گے والدین کے ساتھ، رشتہ داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ نیکی کریں گے، لوگوں سے اچھی بات کہیں گے، نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَکُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَکُمُ الطُّوْرَ (اور جب ہم نے تم سے میثاق لیا اور طور کو تمھارے اوپر بلند کیا) وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیْبًا (ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا اور ان میں بارہ سردار بھیجے) اسی طرح نصاریٰ کے ساتھ میثاق کے تذکرے سے بھی قرآن کے صفحات خالی نہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰٓی اَخَذْنَا مِیْثَاقَهُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُکِّرُوْا بِهٖ (اور ان لوگوں سے بھی ہم نے میثاق لیا تھا جو اپنے تئیں نصاریٰ کہتے ہیں پھر وہ بھول گئے اس نصیحت سے فائدہ اٹھانا)۔ اسی طرح قرآن نے اس عہد و میثاق کا تذکرہ بھی کیا ہے جو مسلمانوں سے لیا گیا تھا چنانچہ مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَمِیْثَاقَهُ الَّذِیْ وَاثَقَکُمْ بِهٖٓ اِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللّٰهَ (مسلمانو خدا کی نعمتوں کو یاد کرو اور اُس میثاق کو جو تم سے لیا گیا تھا جب تم نے کہا کہ سنا ہم نے اور اطاعت کی ہم نے) ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دنیا کی امامت و رہبری کے لیے ہمیشہ خاص خاص قوموں سے عہد و پیمان لیا ہے کہ وہ اُس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ سے کبھی منحرف نہ ہوں گی جو خدا نے اپنے رسولوں کے ذریعہ اُن تک پہنچایا ہے۔ اور جب تک وہ اس میثاق پر قائم رہیں گی دنیا اور آخرت کی نعمتوں سے سرفراز ہوں گی۔ یہی عہد و پیمان بنی اسرائیل سے ہوا تھا اور اسی میثاق کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ مسلمانوں سے پہلے جتنے میثاق

لیے گئے تھے وہ کسی خاص نسل، قوم، یا خطۂ ارض سے متعلق تھے اور صرف اُسی تک محدود تھے۔ اس کے برخلاف مسلمانوں سے جو میثاق لیا گیا اس کا دروازہ اس وقت بھی ہر اس فرد یا قوم پر کھلا ہوا تھا اور آج بھی کھلا ہے جو اس کے لازمی نتائج اور مضمرات کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہو یہی وجہ ہے کہ اب کسی نئے میثاق کی ضرورت باقی نہیں ہے۔

تاریخی حیثیت سے دیکھیے تو اسلامی معاشرہ کا قیام اور اسلامی مملکت کی تکوین بھی ایک ایسے ہی عہد و پیمان کے ذریعہ عمل میں آئی تھی پیغمبر اسلام کے ظہور و بعثت کے بعد جو لوگ مکہ میں اسلام لائے وہ اُس اسلامی معاشرہ کے اولین ارکان تھے جس نے مکہ کی ابتدائی اور منتشر صورت سے نکل کر مدینہ میں منظم اور مربوط شکل اختیار کی اور جس سے بطور نتیجہ اسلامی مملکت وجود پذیر ہوئی۔ یہ لوگ جو اس طرح مکہ میں اسلام لائے تھے اسلام لانے سے قبل ایک ایسے معاشرہ کے افراد تھے جسے ہم ہابس اور روسو کی اصطلاح میں حالتِ فطری اور اسلامی اصطلاح میں جاہلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ عرب میں نہ اس وقت کوئی سلطنت تھی اور نہ کوئی قانونی ضابطہ تھا جو ان لوگوں کے بے قید ارادوں پر جماعتی ضبط قائم کرتا اور انھیں خواہشات و جذبات کی غلامی سے بچا لیتا۔ اسلام لاتے ہی انھوں نے خدائی قانون اور خدائی حکومت کی اطاعت کا عہد کیا اور اپنے نفس و ارادہ کو بالکلیہ احکامِ الٰہی کے تابع کر دیا۔ نتیجۃً وہ ان جملہ حقوق سے بھی دست بردار ہو گئے جو عہدِ جاہلیت میں انھیں حاصل تھے۔ اس طرح وہ معاملت ہوئی جسے قرآن شریف نے اپنے خاص انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ (اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے نفوس اور اموال کو اُن سے خرید لیا ہے اور اس کے معاوضہ میں ان کے لیے جنت ہے)۔ مکہ میں یہ اسلامی معاشرہ بہت منتشر صورت میں تھا لیکن مدینہ پہنچ کر اس کے خال و خد نمودار ہونے لگے۔ جیسا جیسا زمانہ گذرتا گیا اس کے لیے ایک قانونی اور اخلاقی ضابطۂ عمل مدوّن ہوتا گیا اور اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کو نافذ کرنے کے لیے ایک مملکتی نظام وجود پذیر ہوا جس کی حکمرانی خود حضور رسالتمآب کے

ہاتھوں میں تھی۔ لیکن مغربی فلسفیوں کے معاہدۂ عمرانی اور اس میثاق قرآنی میں ایک نمایاں فرق ہے جسے نظر انداز کرنا اس میثاق کی حقیقت کو باطل کرنا ہوگا۔ یہاں معاہدہ اسلامی معاشرہ کے ارکان اور اس کے حکمراں (Ruler) یعنی حضور رسالتمآب کے درمیان نہیں ہوا تھا۔ یہ معاہدہ تھا فرمانروا (Sovereign) یعنی ذاتِ الٰہی اور اس معاشرہ کے ارکان کے مابین۔ حکمراں (Ruler) کی حیثیت ایک سفیر یا نمائندے کی تھی۔ اصل اطاعت خدا کی اطاعت تھی۔ حکمراں (رسول) کی اطاعت اُسی حد تک لازم تھی جس حد تک کہ وہ ذاتِ الٰہی کی نمائندگی کر رہا تھا۔ خود اپنی ذاتی حیثیت میں حضور رسالتمآب نے کبھی مسلمانوں سے اطاعت کا مطالبہ نہیں کیا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہمیں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جہاں آپ کی یہ دونوں حیثیتیں الگ الگ نمایاں تھیں۔ یہاں صرف ایک واقعہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ غزوۂ بدر کے موقع پر قریش کی فوج چونکہ پہلے سے میدان میں پہنچ چکی تھی اس لیے اُس نے مناسب موقعوں پر قبضہ کر لیا۔ بخلاف اس کے مسلمانوں کی طرف کنوّاں یا چشمہ تک بھی نہ تھا جہاں وہ پانی پی سکتے۔ جناب بن منذر نے آنحضرت صلعم کی خدمت میں عرض کیا کہ جو مقام انتخاب کیا گیا ہے وحی کی رو سے ہے یا فوجی تدبیر ہے؟ ارشاد ہوا کہ وحی نہیں ہے۔ جناب نے کہا تو بہتر ہے کہ آگے بڑھ کر چشمہ پر قبضہ کر لیا جائے اور آس پاس کے کنویں بے کار کر دیے جائیں۔ چنانچہ اسی مشورہ پر عمل کیا گیا۔

بہر حال چونکہ یہ عہد و میثاق اسلامی معاشرہ کے افراد اور ذاتِ ایزدی کے مابین ہوا تھا اس لیے اس کے مملکتی قوانین و ضوابط اور اخلاقی اصول ارادہ الٰہی سے ماخوذ ہیں۔ حکمراں کی ذات یا افراد کے مجموعی ارادہ کو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کی تشکیل میں کچھ دخل نہ تھا۔ اس لیے اس قانون اور اخلاقی ضابطہ پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو روسو، لاک اور ہابس کی بنائی ہوئی مملکتوں کے قانون پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ روسو، لاک اور ہابس نے مملکت کی تخلیق کے متعلق جو توجیہات کی ہیں اُن سے لازم آتا ہے کہ یا تو مملکت کا قانون اُس معاشرہ کے کسی ایک فرد کی ذہنی پیداوار ہے یا اس کے افراد کی مجموعی اور متحدہ رائے کا مظہر ہے۔

اور ان دونوں صورتوں میں جو قانونی نظام متشکل ہوگا وہ صد درجہ ناقص اور پیشِ نظر مقصد کے لیے بے سود ہوگا، کیونکہ وہ ایسے فرد یا افراد کے ذہن و ارادہ سے وجود میں آیا ہے جنھیں وحشت و جہالت کی زندگی چھوڑے ہوئے بہت کم وقت گذرا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قانون اُن تمام خصوصیات کا حامل ہوگا جو انسان کے عہدِ فطرت کو اس کی تمدنی زندگی سے ممتاز کرتی ہیں یہی افراد مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے اپنے ارادوں اور جذبات و خواہشات میں اس قدر بے قید تھے کہ ان کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کے لیے مملکت کا قیام ضروری تصور ہوا۔ ان لوگوں کا ناتربیت یافتہ ذہن جو قانون مرتب کرے گا ظاہر ہے کہ وہ نہایت ناقص اور سست بنیاد ہوگا۔ اس کے برخلاف اسلامی معاشرہ کا قانون اس معاشرہ کے افراد یا ایک فرد نے نہیں مرتب کیا ہے۔ اس کو مرتب کرنے اور وجود میں لانے والی قوت خود ذاتِ الٰہی ہے جس کی مکمل شخصیت ہر طرح کے نقص سے پاک اور ہر نوع کی خامی سے مبرّا ہے۔ پھر چونکہ وہ انسان اور کائناتِ خارجی دونوں کا خالق ہے اور انسان کی فطرت اور کائنات سے اس کے تعلق کی نوعیت کا صحیح ترین علم بھی رکھتا ہے، لہٰذا اس کا بنایا ہوا قانون اور اس کا وضع کیا ہوا آیئن ہر اعتبار سے مکمل ہوگا اور صرف ایسا ہی قانون تکمیلِ ذات اور تسخیرِ انفس و آفاق کے نصب العین تک انسان کی رہنمائی کر سکتا ہے۔

ہابس، لاک اور روسو نے معاہدہ عمرانی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ ایک اور پہلو سے بھی قرآنی میثاق کے تصور سے مختلف ہے۔ ان تینوں فلسفیوں کے نظریہ کے مطابق مملکت کا فرمانروا (Sovereign) معاہدہ کے ذریعہ وجود میں آتا ہے یعنی معاہدہ سے قبل کسی فرمانروا کا وجود نہ تھا۔ اس کے علاوہ فرمانروا کو فرمانروا بنانے والی قوت افرادِ معاشرہ کی مجموعی رائے ہوتی ہے خواہ یہ فرمانروا ایک فردِ واحد ہو یا افراد کا کوئی خاص مجموعہ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ صحیح نہیں ہے۔ ذاتِ الٰہی جو اسلام کے نظریہ سیاسی میں اصل فرمانروا ہے میثاق سے پہلے بھی موجود تھی، اس کی حکومت و فرمانروائی میثاق کے عدم و وجود سے بے نیاز ہے۔ اس کے برخلاف روسو، لاک اور ہابس کا فرمانروا اپنی فرمانروائی کے لیے عملِ معاہدہ کا محتاج ہے اور اُسے فرمانروائی کا حق افراد کی متحدہ

مرضی اور ارادے سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس کی حاکمیت کا اصل سرچشمہ افرادِ معاشرہ کی ذات ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کی خدائی اور فرمانروائی معاہدہ سے قبل بھی ویسی ہی موثر تھی جیسے کہ اس کے بعد۔ اگر میثاق کا عمل واقع نہ ہوتا تب بھی اس کی سلطنت اور فرمانروائی اور حاکمیت کا حق اس کی ذات سے ماورا اور کسی ذات سے ماخوذ نہیں ہے۔ حکومت و فرمانروائی اس کا فطری حق ہے۔ افرادِ معاشرہ اور جمہور کی مرضی کو اس میں بالکل دخل نہیں ہے۔ اس سے جیسا کہ بعد میں ظاہر ہو گا بڑے دور رس نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

ایک سوال یہاں یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ میثاق کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی اور کیسے محسوس ہوئی ہا بس، لاک اور روسو کے نزدیک معاہدہ کی ضرورت افرادِ معاشرہ نے محسوس کی کیونکہ اس کے بغیر زندگی میں امن و آسائش اور ترقی کا کوئی امکان نہ تھا۔ لیکن قرآنی میثاق ایسی کسی ضرورت کا نتیجہ نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ جس وقت بنی اسرائیل اور نصاریٰ سے میثاق لیا گیا تھا اس وقت سوسائیٹی کسی مرکزی اقتدار سے خالی نہ تھی اور عہدِ فطری کی طرح انسان ارادوں اور خواہشات میں بالکل بے قید بھی نہ تھا۔ اس میثاق سے پہلے بھی سلطنتیں موجود تھیں چنانچہ بنی اسرائیل فراعنۂ مصر ہی کی حکومت کے زیرِ سایہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اس لیے محض امن و اطمینان کی ضرورت میثاق کی محرک نہ تھی۔ قرآن میں جس طرح میثاق کا ذکر آیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میثاق کی طرف پہلا قدم بڑھانے والا خود وجود باری تھا لیکن خدا کی بے نیاز ذات کو اس میثاق کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اگر اس کا مقصد محض انسان کی مادّی ترقی اور اطمینان و آسودگی کا حصول تھا تو میثاق کے لیے اقدام افرادِ انسانی کی طرف سے ہوتا اور اس کے لیے ان کی نگاہیں قدرۃً وقت کی بڑی بڑی سلطنتوں اور مقتدر ہستیوں کی طرف اٹھتیں۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں حق بجانب ہیں کہ بنی اسرائیل یا دیگر اُمم سابقہ سے میثاق لینے اور اس کی طرف اقدام کرنے میں خداوند تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ دنیوی خوش حالی اور مادّی ترقی کے امکانات کو تقویت پہنچائی جائے۔ اس کی اصل غایت یہ تھی کہ دنیا میں اخلاق و روحانیت کے اصولوں کو فروغ دیا جائے اور انسان کو ایک ایسے آئینِ حیات اور ضابطۂ عمل کا پابند بنایا جائے جو اسے تسخیرِ نفس اور تسخیرِ

فطرت کے نصب العین سے قریب تر کر سکے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلامی مملکت کا مقصد وجود انسان کی ایسی اخلاقی تربیت اور اس کی شخصیت کا ایسا متوازن ارتقا ہے جو بالآخر انفس و آفاق کی تسخیر پر منتہی ہو محض مادی ترقی اور اقتصادی فلاح کا حصول اسلامی مملکت کا نصب العین نہیں ہے۔ مادی فلاح اور امن و فارغ البالی کا قیام و حصول اس اخلاقی تربیت کا لازمی نتیجہ ہے جس سے اس مملکت کا ہر فرد بہرہ ور ہوتا ہے۔ اسلامی مملکت اپنے قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ سے یہ نتائج خود بخود حاصل کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جس چیز کو جاہلیت سے تعبیر کیا ہے اس سے صرف وہی حالت مراد نہیں ہے جس میں افراد کا ارادہ بالکل بے قید اور ان کا نفس بالکل آزاد ہو۔ بلکہ اس کا اطلاق اس تمدن و معاشرت اور اس مملکت پر بھی ہوتا ہے جس کے پیش نظر محض مادی ارتقا اور امن و فارغ البالی کا حصول ہو اور جس میں ذات الٰہی سے قربت اور صفات الٰہی سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش انفرادی و اجتماعی اعمال کی محرک نہ ہو۔ اس لحاظ سے موجودہ زمانہ کی متمدن مملکتیں بشمول ان مسلمان حکومتوں کے جو غیر اسلامی اساس پر قائم ہیں ابھی عہد فطرت یا دور جاہلیت میں دن گزار رہی ہیں۔

ایک اعتبار سے میثاق قرآنی کی نوعیت معاہدۂ عمرانی کے اس تصور سے مشابہ ہے جسے ہابس نے پیش کیا ہے۔ ہابس کے پیش کردہ معاہدۂ عمرانی میں قرآنی میثاق کی طرح افراد معاشرہ اپنے حقوق سے بالکلیہ دست بردار ہو جاتے ہیں اور اپنے ارادوں اور خواہشات کو فرمانروا کی مرضی کا تابع کر دیتے ہیں۔ یعنی ہر حال میں اس کی غیر مشروط اطاعت کا عہد کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جب کوئی شخص دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنے اعمال حیات کو پوری طرح فرمانروائے اصلی یعنی ذات الٰہی کی مرضی اور ارادہ کا پابند بنا دیتا ہے اور اس کے احکام کی کامل اطاعت کا اقرار کرتا ہے۔ اس فرمانروا کی مرضی اور اس کا حکم ہی مسلمان کی زندگی اور عمل کا قانون ہے۔ پھر چونکہ اسلامی معاشرہ کے افراد میثاق کے ذریعہ سے جملہ اختیارات و حقوق فرمانروا کے سپرد کر دیتے ہیں اس لیے قانون سازی کا حق منجملہ دیگر حقوق کے فرمانروا کی ذات پر منتقل ہو جاتا

ہے اور حاکمیت و بالادستی کے جملہ لوازم صرف اسی کی ذات میں مرتکز ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں پر ہابس کے نقطۂ نظر اور اسلامی نقطۂ خیال میں نمایاں فرق ہے۔ ہابس کا فرمانروا عام انسانوں ہی میں سے ایک انسان ہے خواہ وہ اپنی صفات و خصوصیات کے اعتبار سے کتنا ہی بالاتر ہو۔ فرمانروائی کے جملہ اختیارات اس کے سپرد کر دینے سے اس کا بے قید ارادہ تمام قوانین و ضوابط کا مصدر بن جاتا ہے۔ اس طرح سے ایک بڑے مفسدہ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ کیونکہ وہ انسان جسے معاشرتی اور تمدنی زندگی میں قدم رکھے ہوئے ابھی اتنا مختصر زمانہ گزرا ہے یقیناً شخصیت کے ان تمام صفات سے محروم ہوگا جن کا ارتقا صدیوں کی تمدنی اور سیاسی زندگی کے بعد بھی ناقص رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسی ناقص شخصیت جس قانون کی مصدر ہوگی وہ قانون کس درجہ ناقص ہوگا۔ اس کے برخلاف اسلامی نقطۂ نظر سے فرمانروائی کے جملہ اختیارات صرف ذاتِ الٰہی کو حاصل ہیں جس کی شخصیت ہر اعتبار سے مکمل اور ہر نوع کے نقص سے پاک ہے۔ خدا کا ارادہ چونکہ حکیمانہ اصول و آئین کی ایک محکم بنیاد پر قائم ہے اس لیے جو قانون اور ضابطۂ عمل اس کے ارادے سے وجود میں آئے گا وہ ہر لحاظ سے جامع اور مکمل ہوگا۔

ہابس کے تصورِ قانون سے زیادہ ناقص وہ نظریۂ قانون ہے جسے روسو نے پیش کیا تھا۔ روسو کے نزدیک قانون کا ماخذ افرادِ مملکت کا ارادۂ عامہ (General Will) ہے جو معاشرہ کے قیام سے وجود میں آتا ہے۔ ہابس اور لاک کی طرح روسو کے خیال میں بھی انسانی معاشرہ معاہدۂ عمرانی کے نتیجہ کے طور پر قائم ہوا۔ روسو کے پیش کردہ معاہدۂ عمرانی کے لحاظ سے ہر فرد اپنے انفرادی حقوق سے دستبردار ہو کر جماعت کے احکام و اوامر کی اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ پھر چونکہ جماعت افراد ہی کے مجموعہ سے عبارت ہے اس لیے اس عمل سے کسی کا نقصان نہیں ہوتا کیونکہ شرائطِ معاہدہ ہر فرد کے لیے یکساں ہیں اور اطاعت کا عہد کسی ایک فرد یا افراد کے کسی گروہ سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ جماعت سے بحیثیتِ مجموعی کیا گیا ہے جو افراد ہی کا مجموعہ ہے۔ معاہدۂ عمرانی میں درحقیقت ہر فرد خود اپنی اطاعت کا عہد کرتا ہے اور پہلے کی طرح آزاد رہتا ہے۔ روسو کا

خیال ہے کہ افراد کے اس معاہدہ سے ایک ارادہ عامہ (General Will) وجود میں آتا ہے جو مملکت کے تمام احکام و قوانین کا سرچشمہ و ماخذ ہے۔ لیکن چونکہ ارادہ عامہ عبارت ہے افراد ہی کے مجموعی ارادہ سے اس لیے ارادہ عامہ کی اطاعت سے کوئی فرد اپنی آزادی نہیں کھوتا کیونکہ ارادہ عامہ میں خود اس کا انفرادی ارادہ بھی شامل ہے۔ نتیجۃً وہ قوانین و احکام جو ارادہ عامہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں افراد ہی کے ذاتی ارادوں کا عکس ہوتے ہیں۔

اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ روسو کا موقف ہابس سے بھی زیادہ کمزور اور سست بنیاد ہے اول تو روسو نے معاہدۂ عمرانی اور ارادۂ عامہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مملکت کے وجود میں آتے ہی افراد کے مقاصد اور ارادوں میں کامل یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک افراد معاشرہ اپنے عزائم و مقاصد میں قابل لحاظ حد تک متفق نہ ہو جائیں ارادہ عامہ کا تصور بے معنی رہے گا لیکن مقاصد کی یہ یک جہتی اور ارادوں کی ایسی ہم آہنگی معاشرتی اور مملکتی زندگی کے ایک طویل دور کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ معاشرہ کے ابتدائے قیام میں اس ہم آہنگی کا وجود مشتبہ بلکہ صاف طور سے ناممکن ہے۔ عہدِ فطرت کے عادات و خصائل اور ارادوں کی وہ بے قیدی اور ہرزہ گردی جو اس حالت کا امتیازی وصف ہے ایک دو دن میں نہیں مٹائی جا سکتی۔ اس کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہے جس میں مملکت کے قوانین و ضوابط اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار انسانی افکار و اعمال پر اپنا اثر قائم کر سکیں۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد مملکت کے احکام و قوانین کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اس وقت اس کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ اگر یہ احکام و قوانین خود اسی کے ارادے کا مظہر ہیں جیسا کہ روسو کا بیان ہے تو اس طرح وہ خود اپنے ارادے کے خلاف عمل کرتا ہے اور یہ صریحاً غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص اپنی ذات اور اپنے ارادوں کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھاتا ہے اِلّا یہ کہ وہ دماغی صحت سے محروم ہو۔

اس کے علاوہ روسو نے ارادۂ عامہ کی جو تشریح کی ہے اس سے یہ نتیجہ ناگزیر طور پر نکلتا ہے کہ افراد اور

مملکت کے مابین کبھی اختلافِ رائے نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اگر کسی مسئلہ میں ایسا اختلاف پیدا ہو تو مسئلہ زیرِ بحث کا جو تصفیہ بھی بالآخر ہوگا وہ ارادۂ عامہ پر مبنی نہ ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہم مسائل میں افراد کے درمیان نہ صرف اختلافِ رائے ہوتا ہے بلکہ بعض امور میں شدید مخالفت بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اب اگر روسو کا خیال صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اکثریت کی رائے جس جانب ہو ارادۂ عامہ کا میلان بھی اُسی طرف ہوگا لیکن ایسی صورت میں ارادۂ عامہ افراد کی مجموعی رائے سے نہیں بلکہ ان کی اکثریت کی رائے سے تشکیل پذیر ہوگا۔ لہٰذا اسے اکثریت کا ارادہ تو کہا جا سکتا ہے لیکن ارادہ عامہ سے موسوم کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اس کے مقابلہ میں اسلامی مملکت کی ابتدا اور اس کے نشو و ارتقاء پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ یہ مملکت اور اس کے احکام و ضوابط ایک حقیقی ارادۂ عامہ پر مبنی ہیں۔ اسلامی مملکت ایک عہد و میثاق کے بعد وجود میں آئی ہے جو ذاتِ الٰہی اور مسلمانوں کے مابین منعقد ہوا تھا۔ یہ میثاق اس اقرار سے عبارت تھا کہ مسلمان انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے اُس مقصدِ حیات کو اپنی زندگی اور اپنے افکار و اعمال کے لیے قبول کرتے ہیں جسے خداوند تعالیٰ نے ان کے لیے متعین کر دیا تھا۔ نیز اس مقصدِ حیات کی تکمیل کے لیے جو دستورِ زندگی اور ضابطۂ عمل رسول کے ذریعہ ان تک پہنچایا گیا ہے اس کی رہنمائی اور ہدایت بھی انھیں تسلیم ہے۔ یہ اقرار تھا اس بات کا کہ آئندہ سے مسلمان کسی اور مقصد پر اپنی عملی اور فکری قوتیں نہیں صرف کریں گے بجز اُس ایک مقصد کے جو ان کے فرمانروائے حقیقی نے ان کے لیے متعین کر دیا ہے۔ اور اسی طرح اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جملہ امور و مسائل میں وہ کسی اور قانون و ضابطہ یا کسی دوسرے آئین و دستور کی رہنمائی نہیں قبول کریں گے بلکہ صرف اس دستورِ زندگی اور آئینِ عمل میں اپنے لیے ہدایت تلاش کریں گے جو انھیں رسول کے توسط سے عطا ہوا ہے۔ اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ نے جس کی اطاعت کا عہد مسلمانوں نے میثاق کے ذریعہ کیا تھا ان کی زندگی کے مقاصد، ان کے اصول کار، نیز ان کی معیشت و سیاست اور حیاتِ عائلی کا پورا خاکہ تیار کر دیا

لہٰذا اب ان تمام قانونی، سیاسی، عائلی اور دیگر مسائل میں جو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کے حدود میں آتے ہیں مسلمانوں کی صرف ایک ہی رائے ہو سکتی ہے جو بالکل متحد اور شائبۂ اختلاف سے پاک ہے مقاصد کی یک جہتی اور اصولوں کی ہم آہنگی نے اسلامی معاشرہ میں وہ حالت پیدا کر دی جو ارادہ عامہ کے وجود کی ضروری شرط ہے۔ انفرادی حیثیت سے دیکھیے تو بھی یہی صورت نظر آتی ہے۔ کوئی فرد جب دائرۂ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو وہ نہ صرف خدا اور رسول پر ایمان لاتا ہے بلکہ ان تمام اخلاقی اقدار اور قانونی اصول وضوابط کو بھی اپنی زندگی کے لیے قبول کرتا ہے جو قرآن و سنت سے مشتق ہیں۔ اس طرح سے صاف دیکھا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا ارادۂ عامہ اس ارادۂ عامہ سے کہیں زیادہ واضح اور مرئی ہے جس پر روسو نے معاہدۂ عمرانی کی بنیاد رکھی تھی۔ روسو کے ارادہ عامہ کو پیشِ نظر رکھ کر کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں فلاں مسئلہ میں جمہور کی عام رائے کا میلان کس طرف ہوگا۔ روسو کا پیش کردہ ارادہ عامہ ایک دل کش تخیل اور دلفریب طلسم سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف اسلامی معاشرہ اور مملکت میں جتنے اہم مسائل پیدا ہو سکتے ہیں اُن کی مخصوص نوعیت معلوم ہو تو ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی یہ بتا سکتا ہے کہ کسی خاص مسئلہ کی بابت مسلمانوں کا فیصلہ کیا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے ارادہ عامہ کا دار مدار قرآن و سنت کے احکام و ہدایات پر ہے اور یہ احکام و ہدایات جو اسلامی معاشرہ کے ارادۂ عامہ کی بنیاد و اساس ہیں مرئی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ قرآن حکیم مسلمانوں کی زندگی اور عمل کا ایک جامع قانون ہے جو ان کے اعمال و کردار کی راہوں کو واضح طور سے متعین کر دیتا ہے۔

روسو نے ارادۂ عامہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں یہ وضاحت کہیں نہیں ہے کہ اس کا مستقر کہاں ہے۔ آیا ارادۂ عامہ مملکت کی ذات میں مرکوز ہے یا حکومت اور اس کے مختلف انتظامی اعضاء ارادۂ عامہ کا مظہر ہیں۔ غالباً روسو اس سوال کو یونہی مبہم چھوڑ دینا چاہتا تھا کیونکہ وہ جمہوریت کا پرستار تھا اور اس کی مملکت میں تمام افراد یکساں طور سے فرمانروائی کی صفت سے متصف تھے۔ اس کا تصوّرِ

مملکت یونانی تصور سے بہت کچھ ملتا جلتا تھا کیونکہ اس نے ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ مملکت کے نظم و نسق اور قانون سازی میں ہر فردِ مملکت کو براہِ راست حصہ لینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ایسی مملکت جس میں ہر فرد مساوی طور سے شرکت کر سکے صرف شہری مملکت (City State) ہو سکتی ہے اور شہری مملکت میں ارادہ عامہ کا مستقر شرکاءِ حکومت یعنی جمہور کا انفرادی نفس ہے۔ لیکن اس قسم کا دعویٰ کرنا منطق و استدلال کا خون کرنا ہوگا۔ کیونکہ ارادۂ عامہ ایک فکری وحدت ہے جسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے فرداً فرداً ہر انسان کے نفس میں اس کا پایا جانا خلافِ عقل ہے۔ اگر اس کا مستقر افراد کے نفس کے علاوہ کہیں اور ہے تو وہ حکمراں کا نفس ہی ہو سکتا ہے خواہ یہ حکمراں ہابس کے فرمانروا کی طرح مطلق العنان ہو، لاک کے فرماں روا کی مانند پابندِ دستور ہو، یا ایک کامل جمہوریت کی عاملہ (Executive) کا صدر ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو ارادۂ عامہ اپنے اظہار کے لیے شخصیت کا محتاج ہے۔ کیونکہ ارادہ بغیر ارادہ کرنے والے کے کوئی معنی نہیں رکھتا ہے اور ارادہ کرنے والا وہی ہو سکتا ہے جو شخصیت کے دیگر اوصاف سے متصف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ارادہ عامہ کا مستقر افراد کا کوئی مجموعہ نہیں ہو سکتا کیونکہ افراد کا کوئی مجموعہ شخصیت نہیں پیدا کر سکتا ہے الا یہ کہ کسی عارضی مگر طاقتور جذبہ کے تحت اس میں شخصیت کے اوصاف نمایاں ہونے لگیں مثلاً کوئی مجمع دفعتًہ غصہ یا جوش میں آجائے تو اس وقت اس مجمع میں ایک وحدتِ فکری پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا اجتماعی ارادہ ظہور پذیر ہونے لگتا ہے۔ لیکن اول تو اس قسم کا جوش یا جذبہ محض عارضی ہوتا ہے جو بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، دوئم قانون جو کہ مملکت کے ارادۂ عامہ پر مبنی ہے کسی وقتی جذبہ و ہیجان کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ایک مدت کے فکر و تدبر کے بعد وجود میں آتا ہے۔ روسو نے ارادۂ عامہ کا مستقر افرادِ مملکت کے انفرادی نفس میں تلاش کرنا چاہا تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے دعوے پر مضبوط دلائل نہیں لا سکا اور ارادۂ عامہ کے اس پہلو کو مبہم چھوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ ہیگل نے روسو کی مشکلات کی صحیح نوعیت معلوم کر لی۔ چنانچہ اس نے دعویٰ کیا کہ ارادۂ عامہ کا مستقر خود مملکت کی ذات ہے جو شخصیت کے اعلیٰ ترین اوصاف سے

متصف ہے۔ اس طرح ارادہ عامہ کے مستقر کی تلاش ہیگل کو اس تصور کی طرف لے گئی کہ مملکت ایک عضوی وجود ( Organism ) ہے اور اپنی علیحدہ شخصیت رکھتی ہے۔ ہیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کیا اور بتایا کہ مملکت اُن اجزاء کے مجموعہ سے ایک زائد تر وجود رکھتی ہے جن سے اس کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ یعنی اس کی شخصیت افرادِ مملکت کی جداگانہ شخصیتوں کے مجموعہ سے وسیع تر ہے اور انھیں اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ روسو کا ارادۂ عامہ ایک ایسی کشتی کی مانند تھا جس کا کوئی لنگر نہ ہو۔ ہیگل نے یہ لنگر پا لیا لیکن اس دریافت نے مملکت کے تصور میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ کیونکہ ہیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کرتے ہوئے یہ دعویٰ بھی کیا کہ چونکہ اس کی شخصیت افراد کی جداگانہ شخصیتوں سے مافوق ہے نیز اس کا ارادہ بھی افراد کے مجموعی ارادہ سے ایک زیادہ تر اور وسیع تر حقیقت کا مالک ہے اس لیے مملکت اپنے عمل میں افراد کے جذبات و خواہشات اور ان کے ارادوں کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اس کی اعلیٰ تر شخصیت کے سامنے افراد کو غیر مشروط طور پر سرِ اطاعت خم کر دینا چاہیے۔ کوئی آئینی یا اخلاقی پابندی اس کی بالاتر شخصیت پر موثر نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر طرح کی تنقید سے آزاد ہے، ہر نوع کی خطا و لغزش سے پاک ہے اور ہر قسم کی خامی سے مبرا ہے۔ افراد غلطیاں کر سکتے ہیں لیکن مملکت کوئی غلطی نہیں کر سکتی۔ اصول و ضوابط اور اخلاقی قانون ( Moral Law ) کی پابندی سے وہ بالکل آزاد ہے۔ خود اس کا عمل ہی اخلاق کا صحیح ترین معیار ہے۔ اسی لیے افراد اس کے مقابلہ میں کسی قسم کے حقوق نہیں رکھتے۔ اس طرح مملکت کا وہ تصور خلق ہوا جو نازی اور فاسسٹی حکومتوں کی اساس و بنیاد ہے۔ تاریخ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ اس فلسفہ کی تخلیق کا باعث وہ شخص ہوا جو جمہوریت کا ابوالآبار اور انفرادیت کا سب سے بڑا علمبردار تھا۔ کیونکہ اس حقیقت میں کسی بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ روسو کا ارادۂ عامہ ہی وہ بنیادی تصور تھا جس کی اساس پر ہیگل نے تصوری مملکت ( Ideal State ) کا فلسفہ تعمیر کیا۔

اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہیگل کے اس نظریہ میں ایک گہرا تضاد مضمر ہے۔ ہیگل نے بیک وقت

مملکت کو شخصیت کے اوصاف سے آراستہ کیا اور اُسے اخلاقی قانون کی پابندی سے ماورار قرار دیا ہیگل کے نزدیک مملکت ایک مستقل اور جداگانہ شخصیت کی مالک ہے اور اس کا ارادہ ایک طرف تو اُن افراد کے مجموعی ارادہ کا حامل ہے جن کے اجتماع و تنظیم سے مملکت وجود میں آتی ہے اور دوسری طرف اس کا یہ ارادہ افراد کے مجموعی ارادہ سے ماورار اور بالاتر بھی ہے۔ پھر چونکہ مملکت کی شخصیت اور اس کا ارادہ افراد کی شخصیتوں اور اُن کے مجموعی ارادہ سے الگ ایک مستقل وجود ہے اس لیے قدرتاً وہ اُس اخلاقی آئین و ضابطہ کی پابند نہیں ہے جس کا وجود افراد کے ارادوں کو انتشار و تصادم سے محفوظ رکھتا ہے۔ مملکت نہ صرف اُن افراد کے مقابلہ میں اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے جن کے مجموعہ سے وہ مرکب ہے بلکہ دوسری مملکتوں سے اس کے جو تعلقات قائم ہیں اُن میں بھی وہ کسی اخلاقی معیار یا اصول و قانون کی پابند نہیں ہو سکتی۔ یہ دعویٰ کرتے ہوئے ہیگل نے شخصیت کے لوازم و خواص سے بالکل صرفِ نظر کر لیا۔ شخصیت کے لیے سب سے پہلے ارادہ کا وجود ضروری ہے اور یہ ہیگل کو بھی تسلیم ہے۔ لیکن کیا محض ارادہ کا موجود ہونا ہی شخصیت کو مستلزم ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہمیں جملہ افرادِ انسانی میں شخصیت کے وجود و کمال کو یکساں تسلیم کرنا پڑیگا کیونکہ ہر شخص اپنا ذاتی ارادہ رکھتا ہے۔ لیکن حقیقتہً شخصیت کا اطلاق اسی فرد پر ہو سکتا ہے جس کے ارادہ میں ایک تنظیم اور وحدتِ مزاجی پائی جاتی ہو یعنی خاص خاص حالات میں اس کا ارادہ ہمیشہ ایک ہی رُخ پر مائل ہو۔ اس سے پہلے بچہ کی مثال دے کر ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا ہی شخصیت کا کمال ہے۔ بچہ کے اعمال پر نیکی بدی کا حکم کیوں نہیں لگایا جاتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی نفرت و رغبت کا کوئی اصول نہیں ہوتا اور نہ اس کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا کوئی معیار ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا کردار و عمل بے اصول ہوتا ہے۔ جیسا جیسا وہ بلوغ کی طرف بڑھتا ہے اس کی طبیعت اور عمل کے اصول نمایاں ہونے لگتے ہیں اور یہ بات بآسانی بتائی جا سکتی ہے کہ کوئی خاص عمل اس کی طبیعت کے خلاف ہوگا یا نہیں۔ ارادہ کی قوت اس میں پہلے بھی موجود تھی لیکن اس کا رجحان و اصول نامعلوم تھا۔ پہلے اس کا ارادہ

بالکل بے قید تھا، اب وہ خاص خاص اصول وضوابط کا پابند ہے۔ اس طرح معلوم ہوا کہ اصول پسندی اور ضابطہ شناسی شخصیت کا اصلی جوہر ہے، اور جس نسبت سے یہ صفت کسی انسان میں ترقی پذیر ہوتی ہے اسی نسبت سے اُس میں شخصیت کا رنگ گہرا ہوتا جاتا ہے۔

اس لیے ہیگل کا یہ خیال کہ مملکت ایک جداگانہ شخصیت رکھتی ہے لیکن کسی اصول اور ضابطۂ اخلاق کی پابند نہیں ہے درحقیقت ایک بے معنی سی بات ہے۔ شخصیت کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا حامل اصول پسند اور ضابطہ شناس ہو اور اپنے اصولوں کے لیے بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہو۔ اگر مملکت شخصیت رکھتی ہے تو اس کی طبیعت کا کوئی اصول اور اس کے عمل کا کوئی قانون ہونا چاہیے اور اس کے ارادہ کو اس اصول وقانون کا تابع ہونا چاہیے۔ ایک ایسی مملکت جو نہ اپنے افراد کے مقابلہ میں کسی اصول کی پروا کرتی ہو اور نہ دوسری مملکتوں کے ساتھ اپنے تعلقات میں کسی اصول کی پابند ہو یقیناً شخصیت سے عاری ہے۔ ہیگل نے ایک ہی سانس میں مملکت کی شخصیت کا اثبات کیا اور اسے شخصیت کے جملہ خواص ولوازم سے محروم بھی کر دیا۔

غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ مملکت میں شخصیت کی یہ تلاش دراصل افرادِ انسانی کی تکمیلِ ذات کے لیے ایک اعلیٰ ترین شخصیت (Supreme Personality) کی تلاش تھی جو انسان کے لیے ایک نصب العین کا کام دے سکے۔ اسی لیے ہیگل نے مملکت کو صفاتِ اُلوہیت سے متصف کرنے کی کوشش کی اور دعویٰ کیا کہ وہ خطا ولغزش سے پاک ہے۔ ہیگل نے یہ خیال نہیں کیا کہ مملکت ایک لاشخصی وجود (Impersonal thing) ہے اور کوئی لاشخصی وجود افراد کے جذباتِ الفت وعقیدت یا ان کے جذبۂ خوف کا مرکز نہیں بن سکتا۔ اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا ہی کا تصور ہو سکتا ہے جو کوئی لاشخصی وجود نہیں ہے اور جن مذاہب نے لاشخصی خدا (Impersonal God) کا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے وہ ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔ اعلیٰ ترین شخصیت جو تکمیلِ ذات کے لیے بطور نصب العین کام دے ایک ایسی ہی شخصیت ہو سکتی ہے جس سے انسان کسی جوابی عمل (Response) کی توقع رکھتا ہو اور جس سے وہ اپنی تمناؤں، اپنی حاجات اور اپنے مصائب ومشکلات میں

تسکین حاصل کر سکے۔ مملکت انسان کی جذباتی زندگی سے قطعاً بیگانہ اور اس کی اندرونی نفسی آرزوؤں اور تمناؤں سے یکسر بے تعلق ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور انسان کی جذباتی زندگی سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے اور اسے دانشمندی کہیے یا حماقت، بہرحال یہ واقعہ ہے کہ انسان نے ہمیشہ، ہر دور اور ہر زمانہ میں خدا کے اعتقاد و تصور ہی میں اپنی مشکلات و مصائب اور جذباتی زندگی کے طوفانوں سے پناہ لی ہے۔

مندرجہ بالا استدلال کی روشنی میں ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ افرادِ مملکت کی تکمیلِ ذات اور ارتقائے نفس کے لیے اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا کا تصور ہو سکتا ہے اور جو مملکت اس اساس پر قائم ہو جس کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ خدا کی ذات و صفات کے کامل ترین تصور سے نہ مشتق ہو، وہ اپنے نصب العین کو کبھی نہ پا سکے گی یعنی اس میں افراد کی تکمیلِ شخصیت اور ارتقائے ذات کے امکانات نابید ہوں گے۔

یہی سبب ہے کہ ایک اچھی مملکت صرف الہامی اساس ہی پر قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسان کی عقلی قوتوں کے بس سے باہر ہے۔ اگر انسان خود اس بات کی کوشش کرے کہ الوہیت کے کامل ترین تصور تک محض اپنی عقل کی مدد سے پہنچ جائے تو اس کی یہ کوشش سیکڑوں لاکھوں برس میں بھی بارآور نہ ہو سکے گی۔ خدا کا صحیح تصور عقل کے کامل ارتقاء کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انسانی ارتقا کی آخری منزل ہو گی۔ زندگی اور تمدن کے مسائل کا حل اس وقت تک ملتوی نہیں کیا جا سکتا۔ فطرتِ الٰہی جب تک خود اپنی ذات و صفات کا انکشاف نہ کر دے انسان اس کے تصور سے عاجز رہے گا اور گمراہی کی وادیوں میں بھٹکا کرے گا۔

اب اسلام کے مملکتی اور تمدنی نظام پر غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ یہ پورا نظام الہامی اساس پر قائم ہے۔ خدا کا تصور ہی وہ مرکز ہے جس پر اسلام کے سارے قوانین و ضوابط اور تمام مملکتی اور تمدنی احکام گردش کرتے ہیں۔ اس لیے صرف اسلامی مملکت ہی یہ دعویٰ کر سکتی ہے کہ وہ ایک صحیح اساس پر قائم ہے۔ دوسرے الہامی مذاہب نے خدا کے تصور کو مملکتی زندگی کی اساس نہیں بنایا بلکہ غور کیجیے تو دوسرے تمام مذاہب مملکتی زندگی کے تصور سے خالی ہیں۔ انھوں نے اپنی جدوجہد صرف اخلاقی اور معاشرتی زندگی تک محدود رکھی۔

اسلام سے کئی صدی قبل یونان کا مشہور فلسفی افلاطون بھی اسی نتیجہ پر پہنچا تھا کہ افرادِ مملکت کے سامنے خدا کا صحیح ترین تصور پیش کیا جانا چاہیے چنانچہ اپنی کتاب ریاست میں افلاطون اجتماعی زندگی کا نصب العین یہ قرار دیتا ہے:

"اطوارِ انسانی کو حتی الامکان اطوارِ الٰہی کے مطابق بنایا جائے۔"

افلاطون اس حقیقت کا قوی احساس رکھتا تھا کہ انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور قائم ہوگا اس کی شخصیت بھی اسی تصور کے مطابق نشوونما پائے گی۔ یہی وجہ تھی کہ "ریاست" میں اس نے اس بات پر زور دیا کہ دیوتاؤں کے متعلق جو غلط قصے مشہور ہیں وہ ناتربیت یافتہ اشخاص کے کانوں میں نہ پڑنے پائیں۔ وہ لکھتا ہے:

"اس کے علاوہ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے محافظ آپس میں لڑنے جھگڑنے کو بدترین عادت متصور کریں تو ہمارا فرض ہے کہ انھیں آسمانی جنگوں کے متعلق ایک لفظ بھی نہ سننے دیں۔ نہ اُن سازشوں اور باہمی تنازعات کا مطلق ذکر کرنا چاہیے جو دیوتاؤں کے درمیان بتلائے جاتے ہیں کیونکہ یہ تمام کی تمام روایتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔ نہ ہم کو ان روایات کا ذکر کرنا چاہیے جن میں دیوتاؤں کی باہمی معرکہ آرائیوں کے حالات بیان کیے گئے ہیں اور نہ کپڑوں پر ان معرکوں کے کشیدے کاڑھنے کی اجازت دینی چاہیے نیز اُن دیگر بے شمار جھگڑوں کے متعلق بھی ہمیں خاموشی اختیار کرنی چاہیے جو دیوتاؤں، مشاہیر اور ان کے احبا و اقربا کے درمیان ہوئے۔ اگر یہ لوگ باور کریں تو ہم تو یہاں تک کہنے کو تیار ہیں کہ جنگ و جدال سخت ناپاک کام ہے اور آج تک اچھے شہروں میں کبھی جھگڑا اور فساد نہیں ہوا۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوگا کہ افراد کی اخلاقی تربیت کے لیے افلاطون خدا کی ذات و صفات کے صحیح تصور کو کس درجہ اہمیت دیتا تھا۔

مشہور انگریزی مصنف لارڈ برائس (Lord Bryce) بھی انسان کی اجتماعی تنظیم اور مملکتی زندگی کے لیے تصورِ اُلوہیت کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے چنانچہ عیسائیت کے اخلاقی اور تمدنی اثرات پر بحث کرتے

ہوئے ایک جگہ لکھتا ہے:

"ہر قوم کی باطنی اور اندرونی زندگی مذہب ہی کے مدار پر قائم ہے۔ پہلے انسانیت منقسم تھی اس لیے انسانیت بھی متفرق تھی۔ وہ خدا کی وحدانیت کا اعتقاد ہی تھا جس نے انسان کی وحدت و مساوات کا تصور قائم کیا۔ کیونکہ انسان خدا ہی کی صورت پر پیدا کیا گیا تھا۔ باہمی لطف و محبت مسیحیت کا پہلا درس تھا ایسی محبت جس نے بالآخر ان سب کو ایک ہی رشتہ وحدت میں پرو دیا جنھیں تعصب، بدظنی اور نسلی غرور نے ایک دوسرے سے جدا کر رکھا تھا یوں اس نئے مذہب نے اپنی جماعت بنائی اور مقدس سلطنتِ روما (Holy Roman Empire.) کے قیام کا باعث ہوا جس نے اپنی وسیع آغوش میں بنی نوعِ انسان کے ایک کثیر حصہ کو جمع کر لیا اور دنیائے قدیم کے مقابلہ پر ڈٹ گئی جو تعدّدِ آلہہ (Plurality of God-hood.) کے عقیدہ سے دنیا میں ابتری پھیلا رہی تھی۔"

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تصور نہ صرف انسان کی انفرادی زندگی کے لیے ضروری ہے بلکہ مملکت کے اعلیٰ ترین مقاصد کا حصول بھی خدا کی ذات و صفات کے صحیح تصور ہی سے وابستہ ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مملکت ایک ایسا ادارہ ہے جو افراد کی تکمیلِ ذات اور ارتقائے شخصیت کے وسائل مہیا کرتا ہے۔ ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ شخصیت کی تکمیل عبارت ہے تربیت یافتہ ارادہ سے۔ ایسا ارادہ جس میں بے قیدی اور بے آئینی معدوم ہو چکی ہو اور اعلیٰ درجہ کا ضبط پایا جاتا ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ارادہ وہی ہو سکتا ہے جو خارجی موثرات کی مدد سے بالکل بے نیاز ہو۔ یعنی ارادہ کا یہ ضبط (Discipline.) خارجی قیود و تحدیدات سے نہ پیدا ہو بلکہ نفس کے کسی اعلیٰ اصول پر مبنی ہو۔ جو انسان مملکت کے قانونی دباؤ یا رائے عامہ کے خوف سے اعمال و کردار کی راستی اختیار کرتا اور اپنے ارادہ کو ضبط میں رکھتا ہے اس کی آئین شناسی اور ضابطہ پسندی ایک عارضی اور سطحی کیفیت ہے جو ان خارجی موثرات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی اور عمل کے اُس دائرہ میں جو مملکت اور اس کے قانونی نظام کی رسائی سے خارج ہے۔ ایسے افراد کی بے قیدی اور بے آئینی بدستور باقی رہتی ہے۔

پھر یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ معاشرہ کی رائے عامہ اور مملکتی قوانین زندگی اور اعمال کے تمام گوشوں کو اپنی نگرانی میں نہیں لے سکتے۔ بہتر سے بہتر قانونی نظام اور سخت سے سخت معاشرتی دباؤ کے بعد بھی انسانی زندگی کے بیشتر اعمال و افعال قانون اور معاشرہ کی گرفت سے باہر رہتے ہیں اور خود ان دائروں میں بھی جہاں قانون اور معاشرتی رائے عامہ کی نگرانی موثر ہو سکتی ہے، چالاکی، جھوٹ یا فریب کے ذریعہ لوگ اپنے جرم پر پردہ ڈالنے اور اس کے نتائج سے بچنے میں کامیاب رہتے ہیں۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور پیچیدہ مسئلہ یہی ہے کہ انسان میں وہ اخلاقی احساس و شعور کس طرح پیدا کیا جائے جو اُسے زندگی اور عمل کے ان گوشوں میں بھی نیک عملی اور راست کرداری پر استوار رکھے جہاں فوج، پولیس، قانون اور معاشرہ غرض کہ کسی خارجی قوت کی پہنچ نہیں ہو سکتی۔ یہ یاد رہے کہ محض تعلیم[1] سے یہ بات نہیں پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ عمل کا تعلق انسان کے جذبات اور اس کے ارادہ سے ہے نہ کہ اس کے ذہن و دماغ سے۔ نفس کی ایسی تربیت اور ارادہ کا ایسا ضبط اس وقت تک ناممکن الحصول ہے جب تک خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسانی ذہن میں ایسی مضبوطی اور قوت کے ساتھ راسخ نہ ہو جائے کہ وہ اپنی زندگی اور عمل کے ہر قدم پر اس کی گرفت محسوس کرنے لگے یہی وہ مقام ہے جہاں انسان تکمیلِ ذات اور ارتقائے شخصیت کے ایسے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر مملکت، اس کے قوانین، اس کی فوج اور پولیس اور معاشرہ کی رائے عامہ غرض کہ خارج کی ہر قوت اس کے سامنے سے ہٹا لی جائے تب بھی اس کا تربیت یافتہ نفس اور قابو یافتہ ارادہ اسے راستی اور نیک عملی کی راہ پر ثابت قدم رکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کے تصور اور اس کے قانونِ مکافات کے تصور سے انسان کہیں بچ کر نہیں جا سکتا۔ وہ ہر حال ہر آن اور ہر مقام پر اس کے جذبۂ خوف اور جذبۂ الفت سے اپنا خراج وصول کر لیتا ہے۔ یہ صفت نہ مملکت کے قانونی نظام میں پیدا ہو سکتی ہے نہ اور کسی خارجی قوت میں۔ اسی وجہ سے افرادِ مملکت کی تکمیلِ ذات اور تسخیرِ نفس ممکن نہیں ہے جب تک خدا کا تصور، اس کی ذات و صفات کا تصور اور اس کے قانونِ مکافات کا تصور انسانی

---

[1] اسی باب میں آگے چل کر ہم تعلیم کے اثرات و نتائج پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے۔

ذہن وعمل پر مکمل اور حقیقی قبضہ نہ پالے۔

اس طرح خدا کا اعتقاد مملکت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنا اس کے وجود کے لیے فوج اور پولیس کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن خدا کا اعتقاد و تصور اپنے متضمنات (Implications) رکھتا ہے جو اس سے جدا نہیں کیے جا سکتے ہیں۔ الوہیت کا ہر تصور بشرطیکہ وہ لاشخصی نہ ہو اپنے ساتھ خیر وشر کا ایک خاص معیار اور اخلاقی اقدار کا ایک متعین نظام پیدا کرتا ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہے اگر اس کی خوشنودی اور ناخوشی، اس کی رحمت اور اس کے غضب و انتقام کے اصول انسان پر واضح نہ ہوں جس خدا کی پسند و ناپسندیدگی، جس کی خوشنودی و ناخوشی کا کوئی اصول و معیار نہ ہو جس کے متعلق انسان یہ علم نہ رکھتا ہو کہ وہ کس قسم کے عمل سے خوش ہو کر انعام دیتا ہے اور کون سا عمل اس کے غیظ و غضب کا موجب ہوتا ہے اس کی طرف سے دلوں میں خوف و محبت اور بیم و رجا کے جذبات کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خدا کا اعتقاد خیر وشر کا ایک مستقل معیار وجود میں لاتا ہے۔ اب اگر قانون کی ماہیت پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ قانون مبنی ہوتا ہے سوسائیٹی کے عام اخلاقی تصورات اور اُس معیار حسن و قبح پر جو معاشرہ میں رائج ہوتا ہے۔ کسی ایسے قانون کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو معاشرہ کے مسلمہ اخلاقی اقدار سے متصادم ہوتا ہو۔ پھر اگر خدا کا اعتقاد و تصور مملکت کے مقاصد و اغراض کے لیے ضروری ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ اخلاقی اقدار اور معیار خیر وشر بھی ان مقاصد کی تکمیل کے لیے ضروری ہے جو اس تصور سے متضمن ہوتا ہے۔ ورنہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہو جائے گا اور اس کی اصلی غرض فوت ہو جائے گی۔ لہذا ہم اس نتیجہ تک پہنچنے پر مجبور ہیں کہ مملکت کا قانونی نظام بھی الہامی اساس پر مبنی ہونا چاہیے۔ کیونکہ خدا کی پسند و ناپسندیدگی اور اس کی خوشنودی یا ناراضی کے اسباب کا علم انسان کو صرف الہام ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے۔ یوں بھی اگر کسی قانون کے متعلق یہ تصور پیدا ہو جائے کہ اُسے ہمارے ہی جیسے انسانوں نے وضع کیا ہے تو اس کی حرمت و اطاعت کا وہ قوی جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا جو اِس احساس سے پیدا ہوتا ہے کہ قانون ہماری اور آپ کی مرضی کا نام نہیں بلکہ ارادۂ الٰہی سے براہِ راست

وجود پذیر ہوا ہے یا کم از کم ان اصولوں پر قائم ہے جو خدا نے متعین کر دیے ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت ایک خارجی وجود ہے۔ اور جو اطاعت محض خارجی دباؤ اور طاقت کے خوف سے حاصل کی جائے وہ تکمیلِ ذات اور ارتقائے شخصیت میں معین نہیں ہو سکتی۔ انسانی شخصیت کی تکمیل کے لیے الفت و عقیدت کے جذبات بھی اسی طرح ضروری ہیں جس طرح سزا کا خوف اور خارج کا دباؤ۔ ایک بچہ جس کی تربیت خوف و دہشت کے ماحول میں ہوئی ہو، اس طرح کہ اس کے جذباتِ لطف و محبت کا کوئی مرکز نہ ہو، یقیناً شخصیت کے اعلیٰ ترین لوازم سے محروم رہے گا۔ اگر خوف اور ڈر کے ساتھ ماں باپ کی محبت کا داعیہ بھی اس کے اعمال کا محرک ہوتا تو اس کا نشو و نما یکطرفہ نہ ہوتا۔ اسی طرح جب تک قانون کا ڈر اور حکومت کا احتساب افرادِ انسانی کی اطاعتوں اور فرماں پذیریوں کا محرک ہوگا، ان کا اخلاقی نشو و نما ناقص اور ان کی شخصیتیں غیر مکمل رہیں گی۔ لیکن اگر اس خارجی دباؤ کے ساتھ ان کی محبتوں اور عقیدتوں کے لیے کوئی مرکز بھی پیدا کر دیا جائے تو اُن کی اطاعت زیادہ پائیدار اور حقیقی ہوگی۔ مملکت اس عقیدت و الفت کا مرکز نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا وجود افراد براہ راست محسوس نہیں کرتے۔ مزید برآں محبت و الفت کے جذبات انسان میں اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب وہ یہ سمجھنے لگے کہ ان جذبات کا معروض ( Object. ) ان کے احساسات کو سمجھنے اور ان سے اثر پذیر ہو کر جوابی عمل کی طرف مائل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ مرکزیت صرف تصورِ الوہیت کو حاصل ہے جو مذکورہ بالا تمام شرائط پر پورا اترتا ہے۔ خدا کے تصور اور اس سے پیدا ہونے والے مذہبی اور اخلاقی تصورات کی یہ اہمیت ان لوگوں کو بھی تسلیم ہے جنھوں نے اپنی سیاست اور تمدنی زندگی سے خدا اور مذہب کو خارج کر دیا ہے۔ چنانچہ برائس ( Bryce. ) اپنی مشہور کتاب ( Studies in History and Jurisprudence. ) میں لکھتا ہے:

"اس طرح جمہوریت کے قیام و بقا کا سوال درحقیقت اس امر کا سوال ہے کہ آیا بنی نوعِ انسان میں نیک عملی کا رجحان اور نفسِ بشری کے قوائے عقلی ترقی کی جانب مائل ہیں یا روبہ تنزل ہیں لیکن خود اس سوال کا جواب مذہب کے مستقبل پر منحصر ہے کیونکہ مذہب ہی اعلیٰ حسیات و جذبات رکھنے والے انسانوں کی اخلاقی قوت کا پشت پناہ ہے۔ وہ حکومتیں جن کی

حکمرانی صرف مادی طاقت اور اس سے پیدا ہونے والے خوف کے بل پر قائم ہے کچھ عرصہ تک اخلاقی قوت کے بغیر بھی اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہیں لیکن کوئی آزاد حکومت جو جمہوری اصولوں پر مبنی ہو اس طرح اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اخلاقی قوت ایک غیبی اور لافانی قوت پر ایمان رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی ہی لافانی قوت کے وجود کا یقین ہے جس نے ایک محدود دائرے ہی میں سہی انسان کو بداعمالیوں کی انتہا اور سوسائٹی کو انتشار آفریں عناصر سے محفوظ رکھا ہے۔"

عجب تماشا ہے کہ ایک طرف تو جمہوریت کے بقا کو خدا کے یقین اور اخلاق و مذہب کی قوت پر موقوف بتایا جاتا ہے اور دوسری طرف یورپ میں جمہوریت کی ترقی مذہبی اندازِ فکر کو پامال اور خدا اور غیب کے تصورات کو شکست دے کر حاصل کی گئی۔ انقلاب فرانس نے ذہن و نظر کی دنیا میں جو تبدیلیاں پیدا کیں اور جن کی اساس و بنیاد پر جمہوریت کی عمارت کھڑی کی گئی انھوں نے وقت کے سیاسی تصورات ہی پر اپنا اثر نہیں چھوڑا بلکہ انسان کو مذہب سے برگشتہ اور خدا سے باغی کر دیا۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے نتیجہ میں مذہب اور مذہبی اندازِ فکر سے مغربی ذہن متنفر ہو گیا تھا اور اُن حقائق سے بھی انکار کرنے لگا تھا جن کا تعلق عالمِ شہود سے زیادہ عالمِ غیب سے ہے۔ اس تحریک کی کامیابی سے یہ اعتقاد انسانی ذہن میں راسخ ہو گیا تھا کہ مذہب کا تعلق صرف افراد کی حیات شخصی سے ہے اور انسانی عقل اب اس قدر ترقی یافتہ ہو چکی ہے کہ وحی و الہام کی ہدایت نہ صرف بے ضرورت ہے بلکہ قطعاً مضرت رساں ہے۔ یہ یاد رہے کہ اس پورے دور میں جمہوریت فتحمند اور ترقی پذیر تھی۔ یورپ میں شخصی حکومتیں مِٹ رہی تھیں اور ان کی جگہ جمہوری حکومتیں قائم ہو رہی تھیں۔ ان حکومتوں کی ذہنی روح بھی اسی نظریہ پر تعمیر ہوئی تھی کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں کا اس طرح بے دخل ہو جانا نفس پرستی اور مادیت کی فیصلہ کن فتح تھی۔ حیاتِ اجتماعی کے دائرۂ عمل سے مذہب و اخلاق کا یہ اخراج مملکت کے نئے مقاصد سے گہری مطابقت رکھتا تھا۔ یورپ کی ان نئی جمہوری مملکتوں کا مقصد افراد کی تکمیلِ ذات اور ان کی شخصیتوں کو ذاتِ الٰہی سے قریب تر کرنا نہ تھا۔ ان کا اصلی مقصد اجتماعی زندگی اور معاشی وسائل کی ایسی تنظیم تھی جس سے افراد مملکت کی مادی ضروریات

بہتر طریقہ پر پوری ہوں اور ان کی راحت و آسائش کا معیار بڑھتا جائے۔ جہاں مملکتی کاروبار اور اجتماعی جدوجہد کا مقصد محض مادی آسائش کی افزونی ہو وہاں اخلاق اور مذہب کا کیا دخل ہو سکتا تھا۔ ایسی حکومتیں مذہب سے صرف اُس وقت تک رواداری برت سکتی ہیں جب تک وہ اس مقصد میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا کرے۔ پھر چونکہ مذہب انسانی شخصیت کے ارتقا اور انسان کی اخلاقی صلاحیتوں کو ابھارنے پر زیادہ زور دیتا ہے اور مادی زندگی کی آسائشوں کو اس مقصد کا تابع قرار دیتا ہے اس لیے حکومت اور مذہب کے مابین بجز اس کے مصالحت کی اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ مذہب کو بے دست و پا بنا دیا جائے۔ یورپ کی نئی حکومتوں کا محورِ عمل انسان کا مادی ارتقا رتھا اور مذہب کی اساس و بنیاد انسان کی اخلاقی ترقی اور اس کی تکمیلِ ذات ہے۔ مذہب کی شکست کی وجہ یہ تھی کہ انسان پر مادی آسائش کا خیال غالب تھا۔ اخلاقی ترقی اور شخصیت کا کمال اس کا مقصودِ نظر نہ تھا۔ نئی نئی کامیابیوں کے جوش میں مغربی ذہن نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ مذہب و اخلاق کی شکست کے قریبی نتائج کتنے ہی دل افروز ہوں لیکن اس کے آخری نتائج خود مادی زندگی کی فلاح اور انسانی مسرت کے لیے بھی مہلک ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک خاص حد تک مادی احتیاجات کی تکمیل ضروری ہے۔ اگر انسان کی اُدنی ضروریات بھی پوری نہ ہوں جن پر زندگی کا دارومدار ہے تو نہ اخلاق کا کوئی مفہوم باقی رہتا ہے اور نہ مذہب کا۔ لیکن اگر مادی اغراض کو انسان کی پوری زندگی پر قبضہ مل جائے اور اخلاق و مذہب کو بالکل پس پُشت ڈال دیا جائے تو انسان کی انانیت و نفس پر کوئی روک باقی نہیں رہتی۔ اور غیر محدود انانیت و نفس پرستی باہمی پیکار و تصادم تک لیجاتی ہے جہاں اس پیکار و تصادم کی ابتدا ہوئی وہیں مادی زندگی کی تنظیم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور مادی فلاح و ترقی کے سارے امکانات برباد ہو جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا بالکل مغالطہ آمیز ہوگا کہ مملکت کا خارجی دباؤ اور اس کی مادی طاقت اُن انتشار آفریں قوتوں کو پھیلنے سے روک دے گی جو نفس پرستی اور انانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ مملکت کا پورا نظام ہی نفسانیت اور مادی اغراض کے حصول پر تعمیر کیا گیا ہے۔ اور کوئی نظام بلکہ یوں کہیے، کوئی وجود اپنی فطرت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا جب مملکت کی فطرت ہی غرض پرستی اور

اجتماعی عیش پسندی کے خمیر سے تیار ہوئی ہو تو وہ اس پیکار و تصادم پر کس طرح قابو پا سکتی ہے جو افراد
کی انانیت اور غرض پرستی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے ایک ایسی مملکت
جس کا اقتدار صرف خارجی طاقت پر قائم ہو ایک سست بنیاد مملکت ہے۔ کوئی انسان یا انسانوں کا کوئی
گروہ کسی قابلِ لحاظ مدت تک محض خارجی قوت سے اطاعت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کے
اندرونی جذبات و افکار اس خارجی طاقت کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہوں۔ خارجی طاقت اسی وقت موثر
ہوتی ہے جب افراد یہ محسوس کریں کہ جن مقاصد کے لیے اس طاقت کا استعمال کیا جا رہا ہے وہ ان کے افکار
و عزائم سے مطابقت رکھتے ہیں جس سوسائٹی میں مادی آسائش و راحت کے حصول کے لیے ایک فرد دوسرے
فرد سے اور ایک گروہ دوسرے گروہ سے برسرِ پیکار ہو وہاں مملکت کے مقاصد سے یہ افراد اور گروہ کس طرح مطابقت
پیدا کر سکتے ہیں۔ ایسی سوسائٹی میں مملکت کو کسی ایک گروہ یا طبقہ کا ساتھ دینا پڑے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا
کہ دوسرے طبقے اس کی اطاعت سے منہ موڑ لیں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشتراکی حکومت میں یہ صورت حال نہیں پیدا ہو سکتی۔ کیونکہ اس میں دولت کی تقسیم
مساویانہ ہوگی اور مادی وسائل کی تنظیم سے جملہ طبقے یکساں مستفید ہوں گے تو یہ بھی غلط ہے۔ اشتراکی حکومت
کے مقاصد اُن جمہوری حکومتوں کے مقاصد سے کسی طرح مختلف نہیں ہیں جو نشاۃِ ثانیہ کی تحریک کے بعد
مغرب میں قائم ہوئیں۔ دونوں کا محورِ عمل مادی آسائشوں کی فراہمی اور مادی اغراض کی تکمیل ہے۔ بلکہ
اس اعتبار سے اشتراکی حکومت جمہوری نظام کے نظریۂ حیات اور اس کے مقصدِ وجود کی منطقی تکمیل ہے۔
اشتراکیت کا تخیل بار آور اسی لیے ہوا کہ جمہوری نظام عوام الناس کی مادی ترقی اور معاشی خوش حالی کو مطلوبہ
معیار تک نہ بلند کر سکا اور اس طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا۔ مغربی یورپ کی جمہوریتوں نے پھر بھی مذہب
و اخلاق کے اصولوں کو تھوڑی بہت آزادی دے رکھی تھی لیکن اشتراکیت تو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہی کی
منکر ہے۔ اشتراکی نظام نہ صرف عملاً بلکہ نظری حیثیت سے بھی انسان کو مادی اغراض کا تابع قرار دیتا ہے اشتراکیت

کے تحت افراد کی زندگی کا ہر عمل حکومت کے دائرۂ اقتدار میں ہوگا اور اس کی خارجی طاقت انفرادی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہوگی۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ اس نظام میں زندگی اور عمل کا کوئی ایسا شعبہ نہیں ہوگا جہاں انسان کا نفس خارجی طاقت سے بے نیاز ہو کر اپنے نفس کے اندرونی قانون کو مؤثر کر سکے۔ جس مملکت کے تحت انسانی ارادہ خارجی اقتدار کے بالکلیہ تابع ہو جائے اس میں شخصیت کی تکمیل تو کجا شخصیت کے خد و خال بھی نمودار نہیں ہو سکتے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ دوسری حکومتوں کی طرح اشتراکی حکومت بھی ایک خاص جماعت یا مجموعۂ افراد کے ہاتھ میں ہوگی۔ جب تک اس جماعت یا مجموعۂ افراد میں خلوص و امانت کے ساتھ کام کرنے کی اہلیت باقی رہیگی اس وقت تک مادی خوش حالی اور امن و آسائش میں اضافہ ہوگا۔ لیکن جونہی اُن برسرِ اقتدار افراد میں خلوص و امانت کی صفات ناپید ہوئیں وہیں یہ پورا نظام بیٹھ جائے گا۔ پھر ایک ایسے نظام میں جس کا مقصد و منتہا مادی اغراض کی تکمیل ہو اور جس میں مادی اغراض کے علاوہ اور کسی اخلاقی محرک کو تسلیم کیا جاتا ہو دیانت و امانت کے اخلاقی صفات کس طرح فروغ پا سکتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک طرف تو اشتراکیت مذہب و اخلاق کے اصولوں کو ایک ایک کر کے مٹا دے اور افراد کے جذبات و تصورات پر مادی اغراض کا کامل تسلط قائم کر دے اور دوسری طرف انھیں افراد میں سے ایسی دیانت دار اور بے غرض شخصیتیں پیدا کرے جو اجتماعی مقاصد کی خاطر نفس کی بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہوں۔

یہ یاد رہے کہ اشتراکی حکومت پرولتاریہ کی حکومت ہوگی یعنی اس حکومت کو چلانے والے وہی لوگ ہوں گے جن کا تعلق پرولتاریہ سے ہو۔ بورژوا کا کوئی فرد اس میں شریک نہ ہوگا۔ اب سوال یہ ہے پرولتاریہ کی ذہنیت کن اخلاقی اور عقلی عناصر سے تشکیل پاتی ہے؟ پرولتاریہ کی ذہنیت پر صرف ایک خیال اور ایک تصور حکمراں ہوتا ہے یعنی مادی آسائش اور معاشی بے فکری کا حصول کیونکہ اشتراکی تحریک ابتدا ہی سے انسان کے انہی جذبات کو اُبھارتی اور دوسرے تمام تصورات و محرکات کو یہ کہہ کر مٹا دیتی ہے کہ یہ سب بورژوا کے خود ساختہ تصورات ہیں جو اس کے طبقاتی مفاد کی حفاظت کے لیے گھڑے گئے ہیں۔

چونکہ اشتراکی حکومت پرولتاریہ کے ہاتھ میں ہوگی اور لیڈر ہونے کی حیثیت سے ان کی ذات پرولتاریہ کی روح اور اس کے ذہنی تصورات کی بدرجہ اتم مظہر ہوگی اس لیے پرولتاریہ کے یہ حکمران افراد عام لوگوں سے کہیں زیادہ معاشی اغراض کے بندے اور مادی خوش حالی کے پرستار ہوں گے یہ لوگ بہت جلد اپنے اقتدار کے قیام و بقا کو حکمرانی کا مقصد و منتہا بنا لیں گے اور پرولتاریہ پھر اسی فریب کا شکار ہو جائے گا جس میں اشتراکی نظریہ کے مطابق بورژوا نے اسے مبتلا کر رکھا ہے البتہ اشتراکی حکومت میں یہ فائدہ اُٹھانے والے اور استحصال کرنے والے (Exploitors.) افراد خود پرولتاریہ کے ایک خاص طبقہ پر مشتمل ہوں گے اور اپنے ہی بقیہ تمام افراد کو اپنے اغراض کا آلہ کار بنا لیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ اشتراکی حکومت اور اشتراکی تہذیب سے زیادہ ناپائیدار کسی اور حکومت یا تہذیب کا تصور کرنا مشکل ہے جس تہذیب کا فلسفہ یہ ہو کہ ہر انسان کو زیادہ سے زیادہ راحت و فارغ البالی حاصل ہونی چاہیے اور جس حکومت کے تمام مساعی صرف اسی ایک مقصد پر مرکوز کر دیے جائیں کہ دولت اور آسائش کو زیادہ سے زیادہ عام کیا جائے اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد اس مقصد کے علاوہ اور کسی مقصد کی خاطر اپنی زندگی اور راحت کو قربان کرنا کیوں گوارا کرنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاں یہ مملکت کسی ایسی مملکت سے ٹکرائی جس کا نصب العین اس سے بلند تر ہو وہیں اس کا وجود صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گا۔ دو مقابل سلطنتوں میں سے فتح اسی فریق کو حاصل ہوتی ہے جس کے افراد اپنے مادی اغراض اور راحت و آسائش کی زیادہ سے زیادہ قربانی دینے پر تیار ہوں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اشتراکی مملکت کے افراد میں ان اوصاف کا پیدا ہونا تقریباً غیر ممکن ہے کیونکہ اشتراکی تہذیب و مملکت ان تمام مقاصد و محرکات کو مٹا دیتی ہے جن میں مادی راحت و آسائش کے حصول کا تصور نہ پایا جاتا ہو۔ موجودہ جنگ میں جرمنی کے مقابلہ میں روس کی پیہم شکستیں اس حقیقت پر شاہد ہیں۔

اسلامی مملکت کی فطرت و ماہیت پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس کا مقصد اصلی افراد کی تکمیل ذات و انسان کی اجتماعی خودی کا نشوونما ہے۔ اس لیے اس مملکت پر معاشی اغراض اور مادی آسائشوں کا تصور غالب نہیں ہو سکتا۔ پھر فرد کی تکمیل ذات اور اجتماعی سیرت کی تشکیل و تعمیر ایک ایسا مقصد ہے جس سے مادی ترقی اور معاشی فارغ البالی کا مقصد خود بخود

حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ انسانی شخصیت کا صحیح نشو و نما مادی زندگی کی ایک ایسی حالت پر موقوف ہے جس میں افراد کی حقیقی اور لابدی ضروریات پوری ہو جاتی ہوں، ورنہ جس انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن ڈھانکنے کو کپڑا نہ مل سکے اور جو انسان جسمانی امراض و عوارض سے شکستہ و درماندہ ہو رہا ہو، اس کے حق میں یہ حالت اس کے اخلاقی نشو و نما اور تکمیلِ ذات کے لیے قطعاً مہلک ہوگی۔ پھر چونکہ اسلامی مملکت کا مقصد انسان کی تکمیلِ ذات اور اس کی اجتماعی خودی کا نشو و نما ہے اس لیے وہ مادی زندگی کی ضروریات سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اس کے فرائض میں سے ایک اہم فرض یہ ہے کہ وہ مملکت کی معاشی اور مادی تنظیم اس طرح کرے کہ افراد کی حقیقی ضروریات پوری ہو جائیں اور ملک میں کوئی شخص بھوکا یا برہنہ تن نہ نظر آئے۔ اس سے زیادہ کے لیے اسلامی مملکت ذمہ دار نہیں ہو سکتی لیکن اس حد تک اس کی ذمہ داری قطعی اور حتمی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے افرادِ مملکت کی مادی سطح کو اس سے ذرا بھی گرنے دیا تو فرد کی تکمیلِ ذات اور اجتماعی خودی کی پرورش کا مقصد یقیناً ناکام رہے گا۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادی زندگی اور معاشی مرفہ الحالی کو ایک خاص سطح پر قائم رکھنا اس کا مقصدِ اصلی نہیں ہے بلکہ ایک ضمنی اور تبعی مقصد ہے۔ اس لیے وہ اپنی تمام سرگرمیوں کو اسی ایک مقصد پر مرکوز نہیں کر سکتی۔ اس کی ذمہ داری صرف اتنی ہے کہ اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، بالکل بے سہارا اور زندگی کی اصلی اور حقیقی ضروریات کی تکمیل سے محروم نہ رہنے پائیں۔ اسلامی مملکت اس کی ذمہ داری نہیں لے سکتی ہے کہ ابتدائی ضروریات اور لابدی حوائج کی تکمیل کے علاوہ وہ زندگی کے غیر ضروری تکلفات و تعیشات (جنھیں آج ضروریات کا مرتبہ دیا جاتا ہے) بھی فراہم کرے گی یا کسی خاص معیارِ زندگی کو پیشِ نظر رکھ کر تمام افراد کو اس معیار تک بلند کر دے گی یا دولت کی غیر مساوی تقسیم کو بالکلیہ مٹا دے گی۔ مادی زندگی کی حد تک افراد کا اس پر صرف اتنا حق ہے کہ وہ اُس سے اپنی اصلی اور حقیقی ضروریات و ابتدائی احتیاجات کی تکمیل کے لیے باز پرس کریں۔ ان احتیاجات کو پورا کرنے کے بعد اسلامی مملکت کی تمام سرگرمیوں اور کوششوں کا محور افراد کی شخصیت کا ارتقا اور ان کی اجتماعی سیرت کی ایک خاص تشکیل ہوگی۔

لیکن یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انفرادی شخصیت اور اجتماعی سیرت کا کوئی مکمل نمونہ پہلے ہی سے افراد مملکت کے سامنے موجود ہو کیونکہ اس کے بغیر شخصیت کا حقیقی مفہوم اور اجتماعی سیرت کا معیار متعین کرنا دشوار ہو جائے گا۔ نیز یہ سوال کہ شخصیت کے لوازم وصفات اور اجتماعی سیرت کے نقش و نگار کیا ہوں اور کس طرح کی شخصیت کا ارتقا مطلوب ہے، بحث و نظر اور اختلاف و نزاع کا ایک ایسا دروازہ کھول دے گا جس کی وجہ سے مملکت اور فرد کے اخلاقی نصب العین کی بابت لوگ کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو سکیں گے اور معاشرہ میں اتحاد کی جگہ افتراق اور انتشار پیدا ہو جائے گا۔ یورپ کی اجتماعی زندگی کو جس چیز نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے اور جس کی وجہ سے مغربی یورپ کی جمہوریتوں میں انتشار آفریں عناصر تقویت حاصل کرتے گئے ہیں وہ اسی اتفاق رائے کا فقدان ہے۔ اول تو جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ابتدا ہی سے وہاں مذہب و اخلاق کو مملکتی اور اجتماعی زندگی سے بالکل بے دخل کر دیا گیا تھا، پھر جن دائروں میں شخصیت کی نشو و نما کے لیے مذہبی اصولوں اور اخلاقی مقاصد کو تسلیم کیا گیا اُن میں بھی آج تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ کس قسم کی شخصیت کا ارتقا مطلوب ہے اور کس طرح کی سیرت کو معیار قرار دیا جائے۔ اسلامی مملکت میں اس قسم کی نزاع کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ اس مملکت کے افراد پہلے ہی سے اس امر پر متفق ہیں کہ سیرت کا معیار اور شخصیت کے لوازم وصفات کیا ہونے چاہئیں۔ مسلمانوں کے سامنے ان کے رسول کی شخصیت و سیرت ایک نمونہ ہے اور ان کا یہ ایمان ہے کہ شخصیت کا نشو و ارتقا اسی نمونہ کے مطابق ہونا چاہیے۔ یہ مسلمانوں کی شخصی رائے نہیں ہے بلکہ قرآنی ہدایت پر مبنی ہے جو مسلمانوں کے لیے ازروئے میثاق واجب التعمیل ہے۔ قرآن نے صاف کہدیا ہے کہ رسول کی شخصیت مسلمانوں کے لیے ایک عملی نمونہ ہے وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (اور تمہارے لیے رسول اللہ کی ذات ایک عمدہ نمونہ ہے) رہی اجتماعی سیرت تو اس کی تشکیل میں صحابہ کرام کی زندگی مسلمانوں کے لیے بطور ایک معیار موجود ہے۔ شخصی اور اجتماعی سیرت کے ان دونوں نمونوں پر مسلمانوں میں کامل اتفاق رائے ہے۔

اس طرح اسلامی نظام خارجی زندگی اور اس کے مختلف شعبوں کی اصلاح کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ وہ انسان کی حیات خارجی ہو اس کی باطنی زندگی دونوں کی بیک وقت اصلاح چاہتا ہے۔ کیونکہ خارج و باطن دونوں ایک دوسرے سے اثر پذیر ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی اصلاح بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کی بھی اصلاح کی جائے۔ انسانی زندگی کے کسی شعبہ کو درست نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ خود انسان کا نفس بھلائی کی طرف مائل اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی روشنی میں منور نہ ہو جائے۔ موجودہ تمدن کی تمام اصلاحی کوششیں اسی سبب سے رائگاں گئیں۔ مغربی تہذیب نے انسان کی معاشرتی زندگی کو درست کرنے کی کوشش کی، اس کی معاشی زندگی کو سدھارنے کے لیے طرح طرح کی تدابیر اختیار کیں، اس کے سیاسی نظام میں تغیر و تبدل کیا، لیکن خود انسان اور اس کے نفس کی اصلاح پر اس نے کبھی توجہ نہیں کی۔ حالانکہ جب تک افراد اور نظامات دونوں کی اصلاح ساتھ ساتھ نہ ہو تمدنی زندگی امن و مسرت سے نا آشنا رہے گی۔ وہ مملکت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جو محض خارجی زندگی کی اصلاح سے تمدن کے جملہ مسائل و مشکلات کا حل دریافت کرنا چاہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت نے انسان کی تکمیلِ ذات اور تسخیرِ نفس کو اپنا نصب العین قرار دیا اور خارجی نظامات کی اصلاح کو اس مقصد کی تکمیل کا ایک ذریعہ بنایا۔ وہ خارجی زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے بھی اپنا ایک اصلاحی پروگرام رکھتی ہے، لیکن اس کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ افراد کی تکمیلِ ذات اور ان کی شخصیتوں کے نشو و نما کا مناسب انتظام کرے، کیونکہ نظامات (Systems.) کبھی درست نہیں ہو سکتے جب تک اشخاص درست نہ ہو جائیں۔ زندگی کی خارجی تنظیم اس وقت تک ناپائیدار رہے گی جب تک پاکیزہ شخصیت اور عمدہ سیرت کے نشو و ارتقا کا انتظام نہ موجود ہو۔ بہتر سے بہتر نظام بھی بُرے نتائج پیدا کر سکتا ہے اور جن مقاصد پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے اُن کے بالکل برخلاف اسے استعمال کیا جا سکتا

ہے اگر اس نظام کے چلانے والے اکثر افراد نیک نیت، ایمان دار، مخلص اور ایثار پیشہ نہ ہوں، یا بحیثیتِ مجموعی ان اخلاقی صفات سے عاری ہوں جن کے بغیر اجتماعی نظم کا قیام غیر ممکن ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو کسی خارجی نظام کے انحطاط و زوال میں جتنا اُس نظام کے نقائص اور اس کی کمزوریوں کو دخل ہوتا ہے اُتنا ہی بلکہ اُس سے زیادہ اُس نظام کو چلانے والے اشخاص کی اخلاقی کمزوریاں اس کے انحطاط کا سبب ہوتی ہیں۔ دنیا کا بہتر سے بہتر نظام بھی مطلوبہ نتائج و اثرات نہیں پیدا کر سکتا اگر وہ لوگ اعلیٰ اخلاقی صفات کے حامل نہ ہوں جن کے ہاتھ میں اس کی باگ ڈور ہے۔ یہ اخلاقی صفات جن کی نشو و نما سے اعلیٰ سیرتیں تشکیل پاتی ہیں زندگی کی خارجی تنظیم سے بالکل بے نیاز اور غیر متعلق تو نہیں ہیں، اور نہ ان کے پیدا کرنے میں خود اس تنظیم کا وجود بالکل بے نتیجہ ہوتا ہے، لیکن یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ان کا مبدا نفسِ انسانی کا کوئی اندرونی اور باطنی اصول ہے جو خارج سے متاثر تو ہوتا ہے لیکن جتنا متاثر ہوتا ہے اس سے کئی درجہ زیادہ خارج کو متاثر کرتا ہے۔ اس لیے افراد کی اخلاقی تربیت کو خارجی نظامات کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ ورنہ جو نتائج حاصل ہوں گے وہ عارضی اور سطحی ہوں گے۔ یہ یاد رہے کہ تعلیمی نظام بھی خارجی نظامات کے زمرہ میں شامل ہے، کیونکہ تعلیمی نظام معاشرہ کی خارجی تنظیم کا ایک جز ہوتا ہے۔ جو روح معاشرہ کے دیگر اداروں میں کام کرتی ہے، جو مرکزی تخیل مملکت اور معاشرہ کی تمام سرگرمیوں کا محرک ہوتا ہے، وہی روح اور وہی تخیل اس نظام پر بھی چھایا رہتا ہے۔ اس لیے صرف تعلیمی نظام صحیح اخلاقی تربیت اور تکمیلِ شخصیت کا ضامن نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایک خارجی نظام کی حیثیت سے وہ اجتماعی ذہنیت اور اجتماعی مقاصد کا آلۂ کار ہوتا ہے۔ جب تک معاشرہ کے اجتماعی مقاصد انسان اور کائنات کے مقصدِ وجود سے ہم آہنگ نہ ہوں تعلیم کا کوئی نظام اعلیٰ سیرت و کردار نہیں پیدا کر سکتا۔ مثلاً آپ وقت کی متمدن

مملکتوں پر نگاہ دوڑائیے، باوّلِ نظر ظاہر ہو جائے گا کہ ان کا مقصدِ وجود صرف مادّی مرفہ الحالی کا حصول اور آسائش و راحت کے عام معیار کو ترقی دینا ہے۔ ہمارے اس قول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مملکتیں اور کوئی مقصد ہی نہیں رکھتیں۔ بلاشبہ دوسرے مقاصد بھی ان کے پیشِ نظر ہوتے ہیں، لیکن اور جتنے مقاصد ہیں وہ اس بڑے مقصد کے تابع اور اسی سے مشتق ہیں۔ مغربی یورپ کی جمہوریتیں، وسطی یورپ کی آمرانہ حکومتیں، اور مشرقی یورپ کی سب سے بڑی سلطنت سویٹ روس، سب کی سب یکساں طور سے اسی ایک مقصد کی تابع ہیں۔ بلکہ روس کی اشتراکی حکومت اس اعتبار سے مغرب کی حکومتوں سے دو ایک قدم آگے ہے۔ ظاہر ہے کہ ان مملکتوں میں تعلیمی نظام اس مرکزی تخیل اور بنیادی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ یا آلہ ہے۔ اس لیے اُس میں بھی یہی روح و تخیل مجسّم ہے۔ ایسی مملکتوں کا تعلیمی نظام اور دوسرے مختلف ادارے جو شخصیتیں پیدا کریں گے ان کی ذہنی روح بھی انھیں عناصر سے تعمیر ہوگی جن سے خود مملکت کا وجود عبارت ہے یعنی اُن پر مادّی آسائش اور معاشی فارغ البالی کے حصول کا تصور غالب ہوگا۔ ان کے تمام اخلاقی صفات اسی تصور کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے۔ نیک عملی، ایثار اور دیانت، غرض کہ وہ تمام اوصاف جو اخلاق و انسانیت کا عطر ہیں اگر پیدا ہوں گے بھی تو ضمنی طور پر اور ایک خارجی مقصد کے برگ و بار کی طرح سے۔ لیکن جو دیانت صرف اس لیے ہو کہ اس سے معاشی اغراض کی تکمیل میں مدد ملتی ہے، جو ایثار صرف اس لیے کیا جائے کہ اس سے مادی فلاح کی امیدیں وابستہ ہیں، اور جس نیکی کا مقصد قومی اور دنیوی خوش حالی کا حصول ہو، اسے دیانت، ایثار یا نیکی مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے۔ ایسی دیانت، ایسی نیکی اور اس طرح کے ایثار کی جڑیں نفسِ انسانی کی گہرائیوں میں پیوست نہیں ہو سکتیں۔ انسان کا وجدانی شعور ان کا مرکز و مستقر نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کا اخلاق تو دراصل ایک قسم کا سودا ہے جو نفع کی امید کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ ایسی مملکت کے افراد

تکمیل شخصیت کی ابتدائی منازل بھی نہیں طے کر سکتے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس مملکت کا بنیادی مقصد اور مرکزی تخیل انسان کی مادی راحت و آسائش اور معاشی خوش حالی کا حصول ہو وہ شخصیت کے نشو و نما کے لیے ضروری ماحول نہیں پیدا کر سکتی۔ مملکت کی ساری کوششوں کا محور اور اس کے مختلف اداروں کی سرگرمیوں کا محرک مادی اغراض کی تکمیل ہے۔ شخصیت کا ارتقار اور افراد کی تہذیب نفس نہ تو مملکت کے مقاصد میں شامل ہے اور نہ مادی ترقی کی اس دوڑ میں کسی کو اتنی فرصت ہے کہ وہ اس غیر ضروری مقصد کے لیے کوئی جدوجہد کر سکے۔ ایسے حالات میں اخلاقی تربیت اور تکمیلِ شخصیت کا کیا سامان ہو سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ یورپ کی تمام سلطنتوں اور حکومتوں میں خواہ ان کا طرزِ حکومت کچھ ہو نیک عملی کا عام رجحان اور راست کرداری کا عام جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی گئی۔ ساری توجہ اور عملی جدوجہد مادی ترقی اور معاشی مرفہ الحالی کے حصول پر مرکوز رہی۔ اور اسی جدوجہد میں انسانی تمدن کی جملہ مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا رہا۔ گویا کہ انسانی زندگی ایک مشین ہے جس کے چند کل پرزوں کی تبدیلی اور اصلاح سے سب خرابیاں دور ہو سکتی ہیں۔

یہ خیال بالکل احمقانہ ہے کہ ہر خارجی نظام اپنے مناسب حال اخلاقی صفات پیدا کر لیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر چند تاجر مل کر ایک تجارتی شرکت ( Company ) قائم کریں تو ان میں دیانت اور راست بازی کے اوصاف خود بخود پیدا ہو جائیں گے کیونکہ جو نظام انھوں نے قائم کیا ہے اس کے لیے یہ اوصاف ضروری ہیں۔ اسی طرح اشتراکیوں کا یہ خیال بالکل مہمل ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم سے انسان کی اخلاقی حالت خود بخود درست ہو جائے گی۔ نیکی اور نیک عملی کا رجحان خارج سے عائد کیے ہوئے نظامات کے ذریعہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کا سرچشمہ اور مبدا انسان کا نفس اور وہ اعتقادی اذعانات ہیں، جو ہر انسان اپنی ذات، اپنے مرتبے اور کائنات

سے اپنے تعلق کی نسبت قائم کرتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر خدا کی ذات وصفات کا تصور انسان کے جملہ اعمال وعزائم کی تشکیل کرتا ہے۔ انسان کے انفرادی اعمال اور قوموں کی اجتماعی سیرت کو جو چیز فیصلہ کن طور پر متاثر کرتی ہے اور انھیں عمل کے ایک خاص راستہ پر چلاتی ہے۔ وہ خدا کی صفات کا تصور ہے جو ان کے ذہن کے مخفی گوشوں اور ان کے شعورِ خفی میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک خدا کی صفات کا مکمل اور صحیح ترین تصور اقوام وافراد کے اعمال کا محرک نہ ہو ان میں نیک عملی اور راست کرداری کا حقیقی جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا۔ خواہ وہ نظام کتنا ہی بہتر ہو جس کے تحت یہ افراد زندگی بسر کرتے ہوں۔ خدا کی ذات وصفات کا صحیح تصور انسان کی تکمیلِ ذات اور ارتقائے نفس کی سب سے پہلی اور ضروری شرط ہے۔ کیونکہ کائنات میں شخصیت کے جتنے مظاہر ہیں وہ سب شخصیتِ الٰہی سے ماخوذ ہیں۔ اور تکمیلِ ذات یا ارتقائے نفس نام ہے اس مبدأ اول سے قربت حاصل کرنے اور اپنے اندر اس کی صفات پیدا کرنے کا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں پر اتباعِ سنت کو لازم قرار دیا گیا ہے کیونکہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ذاتِ الٰہی کی قریب ترین شبیہ ہے جو کسی انسان میں پائی جا سکتی ہے اور تکمیلِ ذات کی جد وجہد اس نمونۂ کامل کی اتباع کیے بغیر بے معنی رہتی ہے۔

اب اسلامی نظام پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس نظام کے تمام اجزا جس مرکز سے حرکت اور زندگی حاصل کرتے ہیں وہ خدا کی ذات وصفات کا تصور ہے۔ اسلامی معاشرہ کے جملہ اعتقادات اور سارے اعمال وافکار اسی تصور کی بنیادوں پر استوار ہیں۔ اسلام نے صفاتِ الٰہی کی تصریح و توضیح میں جس جامعیت سے کام لیا ہے وہ دنیا کے اور مذاہب میں مفقود ہے۔ اس کے تمام خارجی ادارے اور تمام نظامات اسی ایک مصدر سے مشتق ہیں۔ اسلامی مملکت کا تصور، اسلام کا قانونی نظام، رسول کی شخصیت اور اس کا منصب، اسلامی معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ، اعمال وفرائض

کی تمام شاخیں، غرض کہ اسلامی نظام کا ہر معمولی سے معمولی جزو بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس مرکزی تخیل سے وابستہ ہے۔ اس بنیادی تصور کو نکال دیجیے تو اسلامی نظام کا کوئی جز اپنی اصلیت پر قائم نہیں رہ سکتا۔

ہم ثابت کر چکے کہ اسلامی مملکت قائم ہی اس مقصد سے ہوئی ہے کہ شخصیت کے نشو و نما اور اجتماعی سیرت کی تعمیر کے راستہ میں جتنی رکاوٹیں ہو سکتی ہیں انھیں دور کرے اور وہ تمام ترغیبات و ترہیبات فراہم کرے جو اس مقصد کے حصول میں مددگار ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت کا تصور خدا کی ذات و صفات کے بنیادی اور مرکزی تصور سے ماخوذ ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شخصیت جو کچھ اور جہاں کہیں ہے وہ شخصیتِ الٰہی کے سرچشمۂ فیض سے سیراب ہوتی ہے۔ ایسی مملکت میں جس کا مقصود ہی فرد کا اخلاقی ارتقاء اور اس کی تکمیلِ ذات ہے اعلیٰ شخصیتوں اور عمدہ انسانوں کی کسی وقت کمی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اسلامی مملکت خارجی نظامات کی اہمیت سے بھی غافل نہیں ہے جن مذاہب نے صرف انسان کی باطنی اصلاح اور تزکیۂ نفس پر اپنی قوتیں صرف کر دیں اور انسان کی خارجی زندگی کو بالکل نظرانداز کر دیا وہ بھی مغربی تمدن سے کچھ کم خطاوار نہیں ہیں۔ انھوں نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ خارجی نظامات سے انسان جبھی چھٹکارا پا سکتا ہے جب اس کی شخصیت اتنی مکمل ہو جائے کہ بیرونی موثرات اور خارجی دباؤ کی مدد کے بغیر اس کا ہر قدم راست کرداری اور نیک عملی کی طرف اٹھے۔ لیکن یہ منزل انسان کے اخلاقی ارتقاء کی آخری اور انتہائی منزل ہے اور ایک ایسا نصب العین ہے جو تصوری اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن وہاں تک انسانیت کا قافلہ شاید ہی پہنچ سکے۔ جو مذاہب انسان کی اس انتہائی منزل کو اُس کی ابتدائی یا درمیانی منزل قرار دینا چاہتے ہیں وہ صریحاً غلطی پر ہیں۔ انسانی شخصیت کے ارتقاء کے لیے مملکت کا قیام ازبس ضروری ہے اور اسی طرح وہ تمام ادارے بھی ضروری ہیں جو مملکت کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اگر خارج میں سزا کا خوف یاد باؤ

کا اندیشہ نہ ہو تو مستثنیٰ شخصیتوں سے قطع نظر عام انسانوں کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ محض اپنے نفس کی اندرونی قوت سے راہِ راست پر استوار رہ سکیں۔ انسان کے اخلاقی ارتقا اور اس کی تکمیلِ شخصیت کے لیے ضروری ہے کہ ایک طرف مملکت اپنے قانونی نظام[1] اور خارجی اداروں کے ذریعہ انسانی نفس کی تربیت کرے اور وہ تمام ترغیبات و ترہیبات فراہم کرے جو ایسی تربیت کے لیے ضروری ہوں، اور دوسری طرف صفاتِ الٰہی کا ایک جامع تصور انفعالی طور سے نہیں بلکہ اپنی پوری فعالیت کے ساتھ انسان کی ذہنی اور عملی زندگی پر چھا جائے۔ اسلام ہی وہ نظامِ زندگی ہے جو ان دونوں شرائط کو پورا کرتا ہے اور دنیا کا مستقبل اسی کے ہاتھوں میں ہے۔

---

[1] یہ یاد رہے کہ مملکت کا قانونی نظام، اس کے خارجی ادارے اور معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ سب کو ایک ہی جامع اور مرکزی تصور سے مشتق ہونا چاہیے ورنہ انسانی زندگی کے مختلف شعبے اور اجزا بے جوڑ رہیں گے۔ یہ تصور خدا کی ذات و صفات کا تصور ہی ہو سکتا ہے کیونکہ یہی تصور فرد اور جماعت دونوں کی زندگی کے لیے ایک بلند نصب العین کا کام دیتا ہے۔

# تتمہ

کائنات خلقت اور انسانی وجود کے جملہ آثار و مظاہر مقصدیت (Purposiveness) اور نظم و ترتیب کی حقیقت پر گواہ ہیں۔ عالم ایک نظام مقاصد (System of purposes) ہے یا نظامِ اقدار (System of values) جس میں ہر مقصد ایک اعلیٰ تر مقصد سے اور ہر قدر ایک بہتر قدر سے ماخوذ ہے۔ مقاصد اور اقدار کا یہ سلسلہ بلند ہوتا ہوا بالآخر ایک آخری اور انتہائی مقصد پر ختم ہوتا ہے جسے ہم اعلیٰ ترین مقصد یا قدر (Supreme end or value) کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ ترین مقصد منتہائے وجود ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں حرکت کر رہی ہیں۔ اسی اصل سے ذیلی مقاصد کی بے شمار شاخیں پھوٹتی ہیں جن میں سے ہر مقصد اس اعلیٰ ترین اور انتہائی مقصد (Supreme end) کے تعلق سے معین ہوتا ہے جو اس سلسلہ کا نقطۂ آغاز ہے اور اسی کے تعلق سے نظام مقاصد میں اپنی جگہ پاتا ہے۔

ایک ایسے ملک کی مثال لیجیے جو اپنی بقا کے لیے مصروفِ جنگ ہو۔ ایسے ملک میں افراد کی تمام کوششوں اور ساری جدوجہد کا ایک مقصد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جنگ میں فتح اور کامیابی حاصل کی جائے۔ یہ وہ آخری مقصد ہے جس کے اندر سے متعدد ذیلی مقاصد وجود پذیر ہوتے ہیں۔ ہر عمل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت جس پیمانہ سے معلوم کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے حصول فتح کے امکانات میں کتنا اضافہ ہوتا ہے۔ فوج کی تنظیم، سامانِ رسد کی فراہمی، جنگی صنعتوں اور کارخانوں کا کام، پروپگنڈے اور تشہیر کی ضروریات، مزدوروں کی آرام و آسائش کا انتظام، یہ سب کام ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن ان میں سے ہر کام اسی انتہائی مقصد کے لیے ہے جس کے حاصل کرنے میں پوری قوم سرگرم ہے۔ قومی جدوجہد کا ہر شعبہ اپنا ایک مستقل مقصد رکھتا ہے لیکن یہ مقصد حصولِ فتح کے بڑے مقصد سے

ماخوذ اور متعین ہوتا ہے۔ فوج کے سپاہیوں سے لے کر صنعتوں کے منتظمین، محکمۂ اطلاعات کے عمال و ملازمین اور ریلوے اسٹیشن کے قلیوں اور حمالوں تک ہر ایک شخص قوم کے آخری مقصد کے لیے مصروفِ کار ہے۔ لیکن ہر کام کی نوعیت دوسرے سے جدا ہے۔ جس فوری مقصد ( ) کے لیے سپاہی اپنا خون بہاتا ہے وہ اس سے مختلف ہے جس کے لیے مزدور کارخانہ میں کام کرتا ہے اور نہ اُسے محکمہ رسل ورسائل اور محکمۂ اطلاعات کے فوری مقاصد سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ اس کے باوجود یہ تمام ذیلی مقاصد قوم کے آخری اور انتہائی مقصد سے وابستہ ہیں اور آخری نصب العین کی وحدت سے کہیں بھی نہیں ٹکراتے۔ سب کی کارگزاریاں بالآخر اسی معیار سے جانچی جاتی ہیں کہ انھوں نے آخری نصب العین کے حصول یعنی فتح کے لیے کتنی مدد دی۔ ہر عمل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت اسی نسبت سے کم یا زیادہ ہوگی جس نسبت سے اس نے قوم کے انتہائی مقصد کو پورا کیا ہو۔

اب فرض کیجیے کہ اس ملک میں ایک جماعت عدمِ تشدد کی قائل اور جنگ کی مخالف ہے۔ اس جماعت کے ارکان یا تو قوم کی جنگی کوششوں میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں یا ان کوششوں سے بالکل بے تعلق ہیں کیونکہ وہ اس آخری مقصد کے خلاف ہیں جو اہلِ ملک کی جدوجہد کا محرک ہے۔ یہ بھی فرض کر لیجیے کہ جو لوگ اس طرح جنگی مساعی کو نقصان پہنچا رہے ہیں وہ شخصی طور سے نہایت شریف انسان ہیں اور جہاں تک ان کے طریقِ کار کا تعلق ہے ان کی سرگرمیاں مروجہ قانون اور اخلاق کے خلاف نہیں ہیں۔ نیز اپنی قابلیت، تیز فہمی، تن دہی اور عزم و ہمت کے اعتبار سے یہ لوگ عام افرادِ ملک اور اربابِ حکومت سے کہیں زیادہ قابلِ تعریف اور لائقِ ستائش ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کے متعلق قوم کا فیصلہ اور طرزِ عمل کیا ہوگا؟ کیا حکومت اور اہلِ ملک ان کی سرگرمیوں کو محض اس لیے روا رکھیں گے کہ یہ لوگ اخلاقی حیثیت سے ایک اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہیں؟ اور کیا ان کی تمام عمدہ صفات کے باوجود انھیں ملک کا غدار نہ قرار دیا جائے گا؟ اگر یہ لوگ کم فہم، بدخو، پست حوصلہ

اور دون ہمت ہوتے تو اپنی قوم کے وجود کے لیے اتنے مہلک نہ ثابت ہوتے۔ لیکن ان کی تیز فہمی
اور ان کی ہمت و جرأت ہی ملک کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ اتنی اعلیٰ صفات کے مالک ہوتے
ہوئے بھی یہ لوگ قوم کے بدترین دشمن ہیں۔ اس کی توجیہ اور کیا ہو سکتی ہے بجز اس کے کہ جس مقصد
کے لیے ان کی اعلیٰ صفات کام آرہی ہیں وہ قومی مقصد سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ قوم اپنی
زندگی اور بقا کے لیے مصروفِ پیکار ہے اور یہ لوگ اس کی کوششوں کو کمزور کر کے اسے بربادی
کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ ان کی عمدہ صفات اسی صورت میں لائق ستائش ہوتیں جب کہ
ان کا مقصد قوم کے اجتماعی مقصد سے ہم آہنگ ہوتا۔

یہی حال زندگی کا ہے کہ وہ عروج و ارتقا کی ایک خاص منزل تک پہنچنا چاہتی ہے۔ اس
کی ایک آخری غایت اور انتہائی مقصد ہے جس کے لیے وہ بے تابانہ مصروفِ پیکار ہے۔ انسان
کی تخلیق و پیدائش بخت و اتفاق کی منت پذیر نہیں ہے۔ فطرت نے اسے اپنے اغراض کے
حصول کے لیے ارادۃً پیدا کیا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اتنے طویل عرصہ کی جد و جہد اور رزم و پیکار
کے بعد زندگی جس اعلیٰ ترین صنعت تک پہنچی ہے اسے یونہی چھوڑ دے اور انسان کو آزادی دیدے
کہ وہ جس مقصد کے لیے چاہے زندہ رہے اور جو راہ چاہے اختیار کرے؟ انسان اگر عروج و
قوت اور نجات و سعادت کا آرزومند ہے تو اسے اپنے مقاصد کو زندگی کی آخری غایت اور کائنات
کے انتہائی مقصد سے مطابقت دینی ہوگی۔ اگر وہ غایتِ حیات اور مقصدِ کائنات کے خلاف
اپنا سفینہ لے جانے کی کوشش کرے گا تو شکست و ذلت اور نامرادی کی چٹانوں سے ٹکرا کر
پاش پاش ہو جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ تمدن کے صحیح مقصد اور اجتماعی زندگی کی اصلی غایت کا اس وقت تک تعین
نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ خود حیات کن غایات کی طرف بڑھنا چاہتی ہے

اور کائنات کس مقصد و منتہا کے حصول کی آرزو مند ہے۔ انسان کی اجتماعی جدوجہد اور اس کی تمدنی زندگی غایتِ حیات اور عالمی مقصد (univesal Purpose) کے صحیح تخیل اور اس کے حصول کی کوشش پر مبنی ہونی چاہیے ورنہ زندگی ایک لایعنی تگ و دو ہو جائے گی جس کا نہ کوئی مقصد ہو گا اور نہ کوئی نصب العین۔ مسافر کو اپنی منزلِ مقصود نہ معلوم ہو تو اس کا سفر ایک بے سود مشقت اور ایک بے نتیجہ کوشش ہے۔

اسلامی نظام کا انسان سے پہلا مطالبہ یہی ہے کہ اس کی کوششوں اور اس کے اعمال و افعال کو زندگی کی آخری غایت اور عالمی مقصد سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ نیز اس کے مقاصد کو اس انتہائی مقصد اور آخری غایت سے متعین اور ماخوذ ہونا چاہیے۔ ورنہ اس کی تمام کوششیں رائگاں اور ساری قوتیں ضائع جائیں گی۔ وہ کہتا ہے کہ قبل اس کے کہ تم زندگی کی جدوجہد شروع کرو پہلے یہ غور کر لو کہ تمھاری جدوجہد کا آخری مقصد کیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ زندگی کی غایتِ اصلی اور کائنات کا انتہائی مقصد جس سمت انسان کو لے جانا چاہتا ہے تمھارے اعمال اور تمھاری کوششوں کا رُخ اس کے خلاف ہو؟ اگر ایسا کرو گے تو تمھاری تمام خوبیاں، ساری صفات اور قوتیں تمھاری ہی ہلاکت اور نامرادی کا سبب بن جائیں گی۔ کفر کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان بے نتیجہ کوششوں میں اُلجھا رہے اور ایسے مقاصد کے پیچھے سرگرداں رہے جنھیں عالمی مقصد اور غایتِ حیات سے کوئی نسبت یا تعلق نہ ہو۔ دنیا کفر کی آواز سے مرعوب ہو کر اشتراکیت، جمہوریت، آمریت اور دوسرے باطل نظاماتِ زندگی کی طرف دوڑتی ہے اور کچھ عرصہ کی جدوجہد کے بعد جب ناکامی سے دوچار ہوتی ہے تو کسی دوسرے نظامِ زندگی میں اپنی نجات تلاش کرتی ہے اور غلط مقاصد کے حصول میں لگ جاتی ہے اس ابتلا و آزمائش کو دیکھو جس کے اندر سے آج دنیا گذر رہی ہے۔ ایک طرف آزادی اور حریت کے علمبردار ہیں جو انفرادی اور شخصی حریت کے قیام کی غرض سے مصروفِ پیکار ہیں۔ لیکن کیا آزادی بجائے خود

کوئی مقصد ہے؟ اگر صرف آزادی مطلوب ہے تو سمندر کی مچھلیاں اور جنگل کے درندے بن جاؤ۔ اصلی سوال تو یہی ہے کہ آزادی کس آخری مقصد اور انتہائی غایت کے لیے چاہتے ہو جس قسم کی آزادی کے لیے تم تڑپ رہے ہو کیا وہ عالمی مقصد اور انسان کی غایتِ آفرینش سے مطابقت پیدا کر سکتی ہے؟ دوسری طرف آمریت کا جنون دنیا پر مسلط ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ آزادی میں نہیں بلکہ ضبط و اطاعت اور تنظیم و یکسانیت میں ترقی اور خوش حالی کا راز مضمر ہے۔ لیکن یہ ترقی، یہ ضبط و اطاعت اور یہ وحدت و یکسانیت کس آخری مقصد کے لیے مطلوب ہے؟ کیا محض ترقی اور خوشحالی انسانیت کا مقصود ہو سکتی ہے؟ اشتراکیت مطالبہ کرتی ہے کہ دولت کو مساوی طور پر تقسیم کرو تاکہ جملہ افرادِ قوم اجتماعی دولت سے مستفید ہوں اور معاشی خوش حالی عام ہو جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ معاشی خوش حالی کس آخری مقصد کے لیے درکار ہے؟ دنیا چراگاہ تو نہیں ہے اور نہ انسان بھینس یا بکری ہے کہ محض غذا اور عیش و راحت کی جستجو میں وہ اپنی تمام صلاحیتیں اور قوتیں صرف کر دے۔ انسان کی فطرت تو یہ ہے کہ جہاں وہ کسی ایک مقصد میں کامیاب ہوا وہیں کوئی دوسرا مقصد اس کی طلب و آرزو کا مرکز بن گیا محض مادی ترقی اور معاشی خوش حالی کے حصول پر وہ کبھی قانع نہ ہو گا۔

اسلامی نظامِ زندگی کے جملہ اعمال و اقدار کو اُس اعلیٰ ترین قدر سے، اور انسان کے مقاصد کو اس عالمی مقصد سے ہم آہنگ کر دیتا ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں انسان کو لیے جا رہی ہیں۔ اپنے احکام و ضوابط پیش کرنے سے پہلے وہ اس آخری مقصد کی توضیح کرتا ہے جو دوسرے تمام مقاصد کی تشکیل کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلے تم اس مقصد کو اپنی زندگی اور اعمال کے لیے قبول کر لو جس کی طرف کائنات گامزن ہے۔ اسی غرض سے وہ انسان کی تقدیر، اس کے آغاز و انجام، کائنات سے اس کے تعلق اور زمین پر اس کے منصب اور اس کی حیثیت کی بار بار توضیح

کرتا ہے تاکہ انسان اس آخری غایت کو کبھی نہ بھولے جو اس کے تمام مقاصد و غایات کی اصل ہے۔ ان توضیحات اور اس کے لازمی نتائج کو جب انسان تسلیم کر لیتا ہے تب وہ اپنے احکام و ضوابط پیش کرتا ہے کیونکہ یہ احکام و ضوابط عالمی مقصد اور غایتِ حیات کے تعلق سے متعین ہوئے ہیں اور اُسی سے ماخوذ ہیں۔ اسلام نے جو نظام مقاصد انسانی زندگی کے لیے بنایا ہے وہ مقصدِ کائنات اور مقصدِ آفرینش سے ہم آہنگ ہے۔ جو اسے تسلیم کرتا ہے اور اس کے لیے جد و جہد کرتا ہے وہ مقصد کائنات اور غایتِ وجود کو پورا کرتا ہے۔ جو اس سے انکار کرتا ہے وہ ایک ایسی تحریک کا جزو بن جاتا ہے جو کائنات کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہے۔ کافر کی تمام اعلیٰ صفات، اس کی تمام خوبیاں اور اچھائیاں ایک ایسی جماعت اور تحریک کی جڑیں مضبوط کرتی ہیں جو انسان کے مقصدِ وجود اور کائنات کی اعلیٰ ترین اقدار کے منافی ہے۔ مومن کا ہر عمل غایتِ وجود اور مقصدِ کائنات کے حصول میں معاون ہوتا ہے۔ کفر انسانیت کی موت ہے۔ اسلام زندگی اور طاقت کا لازوال سرچشمہ ہے۔ کفر نفیِ حیات ہے کیونکہ وہ زندگی کو اس کی غایات سے ہٹا کر مخالف سمت میں لیجانا چاہتا ہے۔ اسلام ان اقدار و غایات کا محافظ اور کاروانِ وجود کے سفرِ ارتقا میں انسان کا رہنما ہے۔ کفر باطل ہے اس لیے مٹ جائیگا۔ اسلام ایک دائمی اور ابدی صداقت ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنی پھونکوں سے بجھا دیں مگر اللہ اس روشنی کو پورا کر کے رہے گا۔ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام ادیان پر غالب کر دے۔)

# TOWARDS UNDERSTANDING ISLAM

*BY*

SAYYID ABUL-ALA MAUDUDI

This small book is an attempt at a clear and concise interpretation of Islam. The chief aim in view has been to present within a brief space the most systematic and logical conception of Islam to build a coherent and organic structure of human life on the basis of this conception and to give a comprehensive and lucid account of what this religion in reality is.

All the prominent journals and Dailies of India have highly spoken of this little book. Order your copy just now. Price Re. 1-8. Available from The Manager, Tarjuman-ul-Quran, Jamalpur F.F. Distt. Gurdaspur.

---

**رسالۂ دینیات** یہ رسالہ ہائی اسکول کی آخری جماعتوں میں تعلیم پانے والے لڑکوں اور لڑکیوں کیلئے لکھا گیا ہے۔ اس میں تعلیم دینیات کا بالکل جدید طرز اختیار کیا گیا ہے۔ مسلمان نوجوانوں کو کالج کی منزل میں داخل ہونے سے پہلے یہ رسالہ پڑھا دینا نہایت ضروری ہے۔ اسمیں بہترین عقلی دلائل کے ساتھ اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اصولِ شریعت کو سمجھایا گیا ہے اور ان شبہات کو رفع کیا گیا ہے جو زمانۂ جدید کے دماغوں میں عموماً پیدا ہوتے ہیں۔

طلبہ کے علاوہ عام ناظرین اور خصوصاً جدید تعلیم یافتہ حضرات کیلیے بھی اس رسالہ کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہیں نیز علماء بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ رسالہ انکو بتائیگا کہ اس دور میں اسلام کو پیش کرنیکا صحیح طریقہ کیا ہے۔

قیمت ۱/۴ محصولڈاک ۲ر۔ خرچ وی پی ۳ر

دفتر رسالہ ترجمان القرآن، جمال پور - پٹھانکوٹ

ن سرد-ق پرنٹن پریس ٹمل روڈ لاہور میں طبع ہوا